مقالاتِ حجۃ الاسلام

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس اللہ سرہ

اِدارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
(0322-6180738, 061-4519240)

مقالاتِ
حجۃ الاسلام

جلد 13

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر آیۃ من آیات اللہ قاسم العلوم والخیرات

حجۃ الاسلام حضرۃ مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ

۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

مُرتب

قاری محمد اسحاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ

چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

مقالات حجۃ الاسلام جلد 13

تاریخ اشاعت............ذوالقعدہ ۱۴۴۱ھ

ناشر..............ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان

طباعت.............ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان

بائنڈنگ...............ابوذر بک بائنڈنگ.....ملتان

انتباہ

قارئین سے گذارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔
الحمدللہ اس کا کیلئے ادارہ میں علماء کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔
پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں
تا کہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

ادارہ اسلامیات........انارکلی........لاہور

مکتبہ سید احمد شہید.......اردو بازار.....لاہور

مکتبہ رحمانیہ.......اُردو بازار .... لاہور

اسلامی کتاب گھر.....خیابان سرسید.....راولپنڈی

اسلامک بک کمپنی.....امین پور بازار.....فیصل آباد

مکتبہ رشیدیہ.....سرکی روڈ.....کوئٹہ

مکتبۃ الشیخ......بہادر آباد......کراچی

والی کتاب گھر...گوجرانوالہ... مکتبہ علمیہ...اکوڑہ خٹک

دارالاشاعت.......اُردو بازار..........کراچی

قرآن محل......کمیٹی چوک......راولپنڈی

مکتبہ دارالاخلاص....قصہ خوانی بازار......پشاور

مکتبہ اسلامیہ.....امین پور بازار......فیصل آباد

ممتاز کتب خانہ.....قصہ خوانی بازار......پشاور

مکتبہ ماجدیہ.....سرکی روڈ.....کوئٹہ

مکتبہ عمر فاروق.....شاہ فیصل کالونی.....کراچی

مکتبہ نعمانیہ...گوجرانوالہ ... اسلامی کتاب گھر...ایبٹ آباد

الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K (ISLAMIC BOOKS CENTERE

119-121- HALLIWELL ROAD BOLTON BLI 3NE. (U.K.)

قاسم العلوم

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ

کے مکتوبات گرامی اُن کے مضامین اور مکتوب الیہ

از

حضرت مولانا نورالحسن راشد کاندھلوی مدظلہ

محلّہ مولویان، کاندھلہ، مظفر نگر (یوپی)

مختصر تعارف

قاسم العلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ رحمہ واسعہ کی ذات گرامی سے علم کے جو دَھارے بلکہ دریا جاری ہوئے ان کی وسعت وثروت اور ثمرات ومنافع کا جائزہ لینا اور اندازہ کرنا کسی ایک آدمی کے بس کی بات نہیں، آج برصغیر بلکہ دنیا کے تمام ملکوں اور براعظموں کا کون سا خطہ ایسا ہے جہاں حضرت مولانا کی ذات عالی سے جاری فیضان کے چشمے نہیں اُبل رہے اور خصوصاً برصغیر ہند و پاکستان میں علم نافع یعنی علوم دین وشریعت کی کون سی شاخ اور کون سا چمنستان ایسا ہے جو فیضان قاسمی سے منور اور کسی نہ کسی راستہ اور واسطہ سے علوم قاسمی سے فیض یاب و بہرہ ور نہیں ہے؟

مگر یہ بات اہم اور حیرت انگیز ہے کہ حضرت مولانا کا یہ فیضان ''دارالعلوم دیوبند'' کے علاوہ آپ کی صرف چند تصانیف کی برکت اور آپ کے ان علوم کا ایک پرتو ہے، جن کا بہت کم حصہ قلم بند ہوا اور جو قلم بند ہوا اس میں سے خاصہ محفوظ نہیں رہ سکا اور جو محفوظ اور باقی رہا وہ بھی پورا کا پورا نہیں چھپا اور اس کا تقریباً ایک تہائی حصہ یا کچھ کم ابھی تک اشاعت سے محروم ہے، لیکن حضرت کے علوم کا جس قدر بھی سرمایہ محفوظ ہے اس میں حضرت کا اپنا لکھا ہوا بڑا حصہ وہ ہے جو حضرت کے مکتوبات میں محفوظ ہو گیا ہے۔ حضرت کی تصانیف بہت کم ہیں، کیوں کہ حضرت مولانا کی تصنیف کی طرف توجہ کم تھی، لیکن جس قدر بھی ہیں ان میں سے کم ایسی ہیں جو شروع سے آخر تک حضرت نے تحریر فرمائی ہوں، بے شک کچھ تصانیف تو ایسی ضرور ہیں جو حضرت مولانا نے خود لکھی ہیں، مگر حضرت کے نام سے معروف کتابوں میں زیادہ تر وہ ہیں جو حضرت مولانا نے لکھنی شروع کی تھیں مگر ان کو پورا کرنے کا موقع نہیں ملا۔ مولانا کے کسی شاگرد نے

اس کو پورا کیا، یا کوئی تقریر تھی جس کو کسی نے لکھ لیا اور ایسا بھی ہے کہ حضرت کے افادات کو کسی شاگرد نے مرتب کیا اور وہ کتاب حضرت کے نام سے چھپی اور اسی حیثیت سے مشہور ہوئی، لیکن حضرت مولانا کے مکتوبات کا معاملہ اس سے مختلف ہے، حضرت مولانا کے جو مکتوبات چھپے ہوئے ہیں یا معلوم ہیں حضرت مولانا سے ان کی نسبت ہر پہلو سے مستند ہے، خطوط کا بہت بڑا حصہ خود مولانا کے اپنے قلم کا لکھا ہوا ہے اور جو خطوط املاء کرائے ہیں ان کا حرف حرف حضرت مولانا کی زبان سے نکلا ہوا یا مولانا کی ہدایت کے مطابق لکھا ہوا ہے اور ان مکتوبات میں جو کچھ بھی علمی افادات، ذاتی اَحوال اور دوسری معلومات ہیں اس میں کسی دوسرے کی شرکت کا سوال ہی نہیں۔ اس پہلو سے قطع نظر اگر بہ حیثیت مجموعی بھی دیکھا جائے تو بھی مکتوبات کا حصہ اپنی معنویت اور علمی افادی پہلو میں اگر تصانیف کے ذخیرہ سے زیادہ نہیں تو کچھ کم بھی نہیں ہے۔

حضرت مولانا کے مکتوبات کی جمع وترتیب کا کام سب سے پہلے کب شروع ہوا اور کس نے انجام دیا اس کی تحقیق نہیں، مگر جو مجموعہ سب سے پہلے شائع ہوا وہ قاسم العلوم ہے، جس کے جامع، مرتب اور ناشر مطبع مجتبائی کے بانی و مالک منشی ممتاز علی میرٹھی تھے، اس کے بعد اور متعدد حضرات نے مختلف حیثیتوں سے مختلف عنوانات کے تحت اپنی اپنی پسند یا دستیاب مکتوبات کے مطابق علیحدہ علیحدہ مجموعے مرتب کئے۔

پھر ان مجموعوں کی الگ الگ کیفیت ہے، کچھ ان میں سے آج تک شائع نہیں ہوئے، کچھ ایک مرتبہ چھپے ہیں، چند کی بار بار اشاعت ہوئی اور بعض ایسے بھی ہیں کہ جن کا کوئی حصہ چھپا کوئی نہیں چھپا اور کئی مجموعے ایسے ہیں جو ایک مرتبہ چھپ کر گمنام ہو گئے، اسی میں ایک مجموعہ ایسا بھی ہے (فرائد قاسمیہ) جو تقریباً بیس سال پہلے بڑی جدوجہد کے بعد پہلی مرتبہ چھپا تھا، غالباً اب وہ بھی کم یاب ہے، نیز حضرت کے مکتوبات کے کم از کم تین مجموعے ایسے ہیں جو اَب تک نہیں چھپے بلکہ ان کا عموماً علم اور تعارف بھی نہیں اور حضرت کے تقریباً پچیس گرامی نامے ایسے بھی ہیں جو کم از کم ایک مرتبہ چھپے ہیں،

لیکن وہ ایسی کتابوں یا مجموعوں میں شامل ہیں کہ ان کتابوں کے نام یا عمومی تعارف سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ اس میں حضرت مولانا کے گرامی نامے شامل ہوں گے، لہٰذا یہاں ان سب کا تذکرہ بھی کیا جارہا ہے۔ سب سے پہلے حضرت مولانا کے مکتوبات کے ان مجموعوں کا ذکر آئے گا جو چھپے ہوئے اور نسبتاً متعارف ہیں، اس کے بعد ان مکتوبات کا جو اور کتابوں اور مجموعوں میں چھپے ہوئے ہیں، آخر میں ان گرامی ناموں اور مکتوبات کے مجموعوں کا ذکر ہوگا جن کا صرف ایک ایک نسخہ معلوم ہے اور وہ بھی غیر متعارف ہے۔

حضرت مولانا کا علمی موضوعات پر لکھنے کا بہت کم معمول تھا، خاص طور سے متنازع یا اختلافی موضوعات پر لکھنے سے خاص احتیاط کرتے تھے، لیکن اگر حضرت مولانا سے بطور خاص کسی مسئلہ کے متعلق دریافت کیا جاتا تھا، اور حضرت مولانا کے جواب یا تحقیق سے اس اُلجھن کے دور ہونے یا مسئلہ کی تحقیق پر اطمینان کی اُمید ہوتی تھی، یا کسی دینی شرعی مسئلہ کی عقلی وجہ معلوم کی جاتی، اس وقت حضرت مولانا کا قلم حرکت میں آجاتا تھا، ورنہ عموماً حضرت مولانا خاموش رہتے تھے اور اختلافی مباحث و مسائل سے کنارہ کش رہنے کی پوری کوشش فرماتے تھے۔ حضرت مولانا نے اپنے اس مزاج و مذاق اور معمول کا ایک خط میں اس طرح ذکر فرمایا ہے:

''یہاں تک نوبت پہنچی کہ ترجمہ کرنے والے بلکہ ترجمہ پڑھنے والے اپنے فہم کے پیرو ہوئے۔ مولانا صاحب! یہ نوبت پہنچی تو ایسے وقت استفتاء اور فتویٰ کس مرض کی دوا ہے، بجز اس کے اختلاف سابق میں ایک اور شاخ نکل آئے۔

اب دہریہ اور جہنیہ جدا جدا ہوگئے ہر کوئی اپنے وضع کی سنتا ہے، مولویوں کی بات اگر سنتے ہیں تو اس کان سے آئی دوسرے کان سے نکل گئی۔

ایسے وقت میں اس حدیث پر عمل کا وقت ہے:

'' اذا رأیت هوی متبعا و شحامطاعا و دنیا مؤثرة وإعجاب کل ذی رأی برأیه فعلیک بخاصة نفسک و دع امر العوام، او کمال قال.

علاوہ بریں اپنی کم علمی اور بے سروسامانی سے اب تک مسائل ضرور یہ مشہورہ میں بھی مجھ کو جواب دینے کا اتفاق نہیں ہوتا، ہاں اتنی بات ہے کہ اگر مسئلہ معلوم ہوتا ہے اور احباب کو اس کی وجہ کی تلاش ہوتی ہے اور مجھ تک مشورہ کی نوبت آتی ہے تو اگر بذریعہ خطوط استفسار کی نوبت آتی ہے تو کبھی کبھی بہت سے تقاضاؤں کے بعد تحریر کا اتفاق ہو جاتا ہے''۔ ﴿مکتوب بنام نصر اللہ خاں صاحب۔ فرائد قاسمی، ص ۹۵۔۹۶ (دہلی: ۱۴۰۰ھ)﴾.

مگر آخر میں اس سے بھی احتیاط فرمانے لگے تھے، اس کی وجہ بھی حضرت مولانا کے اسی خط سے معلوم ہو رہی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

''اب اس سے بھی احتراز ہی اولیٰ معلوم ہوتا ہے، ہدایت کی کوئی صورت نہیں۔ البتہ فتنہ برپا ہو جاتے ہیں، اس لئے مجھ کو ان سوالوں کے جواب میں کچھ عرض معروض کرنا بھی دُشوار ہے۔ (ایضاً)

مگر یہ خطوط بھی جو حضرت مولانا عموماً دوستوں اور علماء کے سخت اصرار پر لکھتے تھے ہمیشہ قلم برداشتہ تحریر فرماتے تھے اور نازک سے نازک موضوع پر طویل سے طویل تحریر یا خط عموماً ایک دو نشستوں میں مکمل فرما لیتے تھے اور جو کچھ تحریر فرماتے وہ خزینۂ دماغ میں محفوظ ہوتا تھا، اس کے لئے کسی کتاب سے رجوع کرنے کی، مطالعہ کی، مراجعت کی یا یادداشت دیکھنے کی کبھی (شاید ایک مرتبہ بھی) ضرورت پیش نہیں آتی۔ جو سینہ میں ہوتا کاغذ کے سفینہ کی نذر کر دیا جاتا تھا، علمی مکتوبات کی تحریر میں یہی طریقہ کار رہا جس کا ذکر حضرت مولانا نے متعدد خطوط میں بار بار کیا ہے۔

ناچیز کو حضرت مولانا کے ایک سو بارہ (۱۱۲) مکتوبات کا علم ہے، یہ گرامی نامے حضرت مولانا کی نو تالیفات و مکتوبات کے مجموعوں اور دیگر اصحاب کی نو کتابوں اور مصنفات، کل اٹھارہ کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں۔ یہ مکتوبات علمائے ہند میں مقبول تینوں زبانوں اُردو، فارسی اور عربی میں ہیں، جس میں سے آدھے چھپن (۵۶) اُردو میں، آدھے سے کچھ کم چون (۵۴) فارسی میں اور صرف دو خط عربی میں ہیں،

ان تمام مکتوبات کو مجموعی طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: علمی، ذاتی اور مشترک۔ حضرت مولانا کے علمی بیشتر خطوط کئی سوال کے جواب میں لکھے گئے ہیں۔ مگران میں سے اکثر وہ ہیں جو کسی ایک بحث یا موضوع پر مشتمل ہیں اوران میں سے اپنے مکتوبات الیہ یا طرفین کے متعلقین کے ذاتی احوال کا کچھ ذکر نہیں۔ دوسری قسم ان خطوط کی ہے جو ذاتی نوعیت کے ہیں، ان میں صرف اپنے یا مکتوب الیہ کے حالات اور گھریلو باتوں پر توجہ مرکوز ہے۔ ایک قسم اور بھی ہے، یہ وہ خطوط ہیں کہ جو اگرچہ ذاتی نوعیت کے ہیں، مگران میں کوئی بحث یا اختلافی مسئلہ بھی موضوع گفتگو ہے، تینوں قسم کے خطوط کا علیحدہ علیحدہ تذکرہ مناسب ہے۔

علمی موضوعات پر جو گرامی نامے تحریر فرمائے ہیں ان کے موضوع میں بڑا تنوع اور وسعت ہے، ان میں اسرار دین وشریعت کی گفتگو ہے، تفسیر وحدیث کے نکات کی گرہ کشائی فرمائی گئی ہے، فقہی مسائل بھی زیر قلم آئے ہیں، تراویح وقرأت ضاد، جمعہ اوراس دور میں موضوع بحث مسائل پر بھی توجہ فرمائی گئی ہے، ہندوستان کی شرعی حیثیت اوراس کے دارالحرب ہونے نہ ہونے اور یہاں عقود فاسدہ پر بھی اظہار خیال فرمایا گیا ہے، شرک و بدعت کے کلیدی مباحث کو بھی واضح کیا گیا، مختلف دینی فرقوں کے نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے، امکان نظیر کے واضح دلائل تفصیل سے لکھے ہیں، امتناع نظیر کے ماننے والوں کے دلائل کا علمی تجزیہ فرمایا ہے، رَدشیعیت پر بھی خاص توجہ ہے، خلافت وامامت اور باغ فدک وغیرہ کے مشہور اختلافی موضوعات کا علمی عقلی جائزہ لیا گیا ہے، مسلمانوں کے بگاڑ وزوال کے اسباب کا ذکر آیا ہے، اپنوں کی اندرونی کمزوریوں پر بھی کہیں کہیں احتساب کیا ہے، غرض بیسیوں موضوعات ومباحث ہیں جو ان مکتوبات میں زیر قلم آئے ہیں، لیکن ہر ایک میں جامعیت کی فراوانی اور دلائل کی گہرائی وگیرائی کا یہ عالم ہے کہ ہر تحریر منفرد اور ہر بحث حرف آخر معلوم ہوتی ہے۔

ان مکتوبات میں حضرت کا خاص اُسلوب بیان ہے جو بڑی حد تک فلسفیانہ ہوتا

ہے اور بعض تعبیرات بھی ایسی ہیں جو کہیں اور نظر نہیں آتیں اور بعض جگہ فکر ایسی عمیق اور پرواز ایسی بلند ہے کہ اس کا سمجھنا آسان نہیں ہوتا، مجھ بے علم وصلاحیت کا تو ذکر ہی فضول ہے، کئی بڑے بڑے اہل علم بھی اس وسعت پرداز کے سامنے خود کو عاجز و درماندہ پاتے ہیں، حالاں کہ ایسے کئی موقعوں پر زبان اُردو ہے، مگر مفہوم مشکل سے گرفت میں آتا ہے، ہر لفظ مخزن اسرار ہے اور ہر فقرہ معدن معانی۔

مکتوبات کی دوسری قسم ذاتی خطوط کی ہے، جن میں اپنے ذاتی، گھریلو یا خاندانی معاملات کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان خطوط میں بھی ایک قسم ان مکتوبات کی ہے کہ جو اگرچہ ذاتی حیثیت میں لکھے گئے مگر یہ خطوط ملی اجتماعی معاملات کے متعلق ہیں، اس لئے ان کی حیثیت نجی ذاتی خطوط سے کسی قدر مختلف ہے، دینی علمی اختلافی موضوعات پر جو خط لکھے گئے ہیں ان کی الگ الگ نوعیتیں ہیں، ان کا کسی قدر تفصیلی ذکر آرہا ہے۔ اس سے پہلے ذاتی خطوط کا اجمالی ذکر مناسب ہے۔ ان خطوط میں سب سے اہم وہ مکتوبات ہیں جو حضرت مولانا نے اپنے پیرومرشد حضرت حاجی امداداللہ تھانوی مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ کے نام تحریر کئے ہیں۔ نجی خطوط کی دوسری قسم ان مکتوبات کی ہے جو مولانا نے اپنے قریبی متعلقین یا اہل خانہ کو لکھے تھے اور تیسرے خطوط وہ ہیں جن کو مشترک کہا جاسکتا ہے، یہ خطوط سرسید احمد خاں اور آریہ سماج کے بانی سوامی دیانند سرسوتی کو لکھے گئے تھے۔

حضرت حاجی امداداللہ صاحب کے نام جملہ گرامی نامے فارسی میں ہیں، ان میں سے ایک خط بھی اُردو میں نہیں ہے۔ یہ خطوط خاصے مفصل ہیں اور ان کے ذریعے سے حضرت مولانا کے ذاتی حالات ومعاملات، اعزاء واقارب اور دوسری بعض ایسی تفصیلات و اطلاعات مل جاتی ہیں جن کا اور ذرائع سے علم نہیں ہوتا۔ پنڈت دیانند سرسوتی کے نام تمام خط اُردو میں ہیں اور اس میں دو تین خط بہت مفصل بلکہ ایک رسالہ کے قائم مقام ہیں۔

حضرت حاجی صاحب کے نام خطوط سراپا عجز وانکسار ہیں، ان میں ذاتی احوال، خاندان اور اعزاء کی کیفیات، نانوتہ، رام پور، تھانہ بھون، کاندھلہ کے رہنے والے

اور حضرت حاجی صاحب کے اقرباء و متوسلین کا مختصر ذکر ہے۔ کسی کی بیماری کا، کسی کی وفات کا، کسی کی نالائقی کا، کسی کی لیاقت کا۔ نیز ان خطوط میں اپنی ذات کی نفی اور عجز و انکسار کا عنصر نمایاں ہے، ان خطوط کی زبان بالکل سادہ ہے، علم کی تراوش، زبان و بیان کا زور، بے تکلفی کا انداز ان میں مفقود ہے، لیکن جو خطوط اپنے خاص دوستوں یا ممتاز شاگردوں کو لکھے ہیں ان کا طرز تحریر مذکورہ خطوط سے بہت مختلف ہے، ان میں قلم کی روانی اور علم کا فیضان جوش پر ہے، کہیں کہیں بے تکلفی کا خاص انداز ہے اور بعض خطوط میں مزاح کی چاشنی بھی ہے اور طنز کی نشتریت بھی۔

تیسری قسم مشترک خطوط کی ہے، ان کو اس پہلو سے مشترک کہا جاسکتا ہے کہ یہ اگرچہ اہم دینی معاملات سے تعلق رکھتے ہیں، مگر ذاتی حیثیت سے لکھے گئے ہیں اور یہ اُسلوب تحریر کے لحاظ سے بھی پہلے دونوں قسم کے خطوط سے کسی قدر مختلف ہیں، ان کی زبان اور علمی خطوط کی نسبت سادہ و پُر وقار ہے، جس میں نہ حضرت حاجی امداداللہ صاحب رحمہ اللہ کے نام تحریر مکتوبات کی سی تواضع ہے اور نہ دیگر علمی خطوط کا فلسفیانہ انداز اور دقیق فنی و منطقی تعبیرات و اصطلاحات، سر سید احمد کے نام تحریر گرامی نامہ (جو تصفیۃ العقائد میں شامل ہے) اور سوامی ''دیانند سرسوتی'' سے مباحثہ رُڑکی کے موقع پر خط و کتابت اسی اُسلوب کی نمائندہ اور یادگار ہے۔

یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس ذخیرہ میں سے متعدد مکتوب یا مکتوبات کے مجموعے حضرت مولانا کی مستقل تصانیف کی حیثیت سے متعارف ہیں، حالاں کہ یہ تصنیف نہیں ہیں بلکہ مکتوبات ہیں۔ حضرت مولانا کی تصانیف میں سے مصابیح التراویح واحد تالیف ہے کہ جو ایک خط تھا اور اس کو خود حضرت مولانا نے تصنیف کی حیثیت سے مرتب کر دیا تھا، حضرت مولانا نے ۱۲۸۸ھ میں مولانا سید احمد حسن امروہوی کے سوال کے جواب میں مفصل خط لکھا تھا پھر اس پر ایک تمہید لکھ کر اور جزوی اضافے فرما کر اس کو مصابیح التراویح کے نام سے موسوم کر دیا تھا، یہ مکتوب یا تالیف اسی نام سے شائع اور متعارف ہے۔

اس کے علاوہ بھی حضرت مولانا کے چند خط (یا کسی ایک موضوع پر لکھے گئے خطوط) ایسے ہیں جو حضرتؒ مولانا کی زندگی میں یا وفات کے بعد مستقل تالیف کی صورت میں شائع کیے گئے اور وہ سب حضرت مولانا کی تالیف میں شمار کئے جاتے ہیں ،مگر ان کی موجودہ ترتیب واشاعت سے مکتوب نگار (حضرت مولانا) کا کچھ تعلق نہیں ۔ مولانا کے تلامذہ ،مکتوب الیہ، اصحاب یا ناشرین نے ان خطوط کی افادیت کی خاطر ان کو کتابی شکل میں حضرت مولانا کی تالیف کی حیثیت سے شائع کردیا تھا۔

حضرت مولانا کی ایسی تصانیف جو مکتوبات پر مبنی ہیں مگر حضرت مولانا نے ان کو اس حیثیت سے مرتب نہیں کیا تھا، یہ کل چھ (٦) کتابیں ہیں: (١) انتباہ المؤمنین (٢) اجوبۂ اربعین (٣) تحذیر الناس (٤) تصفیۃ العقائد (٥) مناظرہ عجیبہ اور (٦) اِسرار قرآنی۔ یہ سب دراصل کسی ایک خط پر مشتمل یا متعدد مکتوبات کے مجموعے ہیں، ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی تینوں کتابیں یا مجموعے حضرت مولانا کی زندگی میں (وفات ١٢٩٧ھ) مستقل نام سے کتابی صورت میں علیحدہ چھپ گئے تھے اور اسی وقت سے حضرت مولانا کی تالیفات شمار کئے جاتے ہیں۔ مگر ان کے نام اور کتابی صورت میں اشاعت ناشرین یا مکتوب الیہ اصحاب کی قدردانی کا ثمرہ ہے۔ حضرت مولانا کو (غالباً) ان تینوں خصوصاً مؤخر الذکر کے چھپنے کا اشاعت کے بعد علم ہوا۔ مذکورہ مؤلفات یا مجموعوں میں ترتیب اور اشاعت کے لحاظ سے ''انتباہ المؤمنین'' کو اوّلیت حاصل ہے۔

الف: ''انتباہ المؤمنین'' مولوی الٰہی بخش کے نام خط ہے، جس میں مناقب شیخین وحضرت علی رضی اللہ عنہم میں ایک حدیث کی وضاحت وشرح کی گئی ہے۔ یہ خط حضرت مولانا نے غالباً میرٹھ کے قیام کے زمانہ میں تحریر فرمایا تھا، یہ مفصل مکتوب جو فارسی میں اٹھارہ صفحات پر مشتمل ہے (حضرت مولانا کے اُستاد زادے) مولانا حبیب الرحمٰن (خلف حضرت مولانا احمد علی محدث سہارن پوری) نے اپنے مطبع احمدی میرٹھ سے شعبان ١٢٨٤ھ (١٨٦٧ء) میں شائع کیا تھا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ''انتباہ المؤمنین'' حضرت مولانا کی پہلی مستقل تحریر ہے جو مولانا رحمہ اللہ کے نام سے چھپی ہے، اس سے پہلے حواشی صحیح بخاری میں حضرت مولانا کی شرکت ہوئی تھی، مگر اس پر حضرت مولانا کا نام درج نہیں تھا اور مطبع مجتبائی میرٹھ سے شائع قرآن شریف اور حمائل کی تصحیح فرمائی تھی وہ بھی چھپی تھیں۔ ان کے مصحح کی حیثیت سے حضرت مولانا کا نام درج ہے، مگر ظاہر ہے کہ تصحیح کی اس خدمت کو تصانیف میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

(ب) اِجوبۂ اربعین کا پہلا حصہ مولانا محمد یعقوب کے نام مفصل خط اور مولانا کی فرمائش کی تعمیل میں شیعوں کے تیئس (۲۳) سوالات کا جواب ہے۔ ان خطوط کو شیعوں کے ان ہی اعتراضات کے حضرت مولانا کے خویش مولانا عبداللہ انصاری انبہٹوی ﴿مولانا عبداللہ انصاری خلف مولانا انصار علی انبہٹوی (وفات ۱۳۴۲ھ) مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کے داماد تھے۔ مفصل تعارف کے لئے ملاحظہ ہو راقم سطور کا مضمون: مشمولہ مجلّہ فکر و نظر علی گڑھ کا نامورانِ علی گڑھ نمبر، جلد دوم (۱۹۸۶ء)﴾ کے لکھے ہوئے جوابات کے ساتھ یک جا مرتب کر کے منشی محمد حیات نے ۱۲۹۱ء میں مطبع ضیائی میرٹھ سے ''اِجوبۂ اربعین'' کے نام سے شائع کر دیا تھا۔ ﴿''اجوبۂ اربعین'' کا دوسرا حصہ بھی شیعوں کے سوالات و نظریات کے جواب اور تردید پر مشتمل حضرت مولانا کی مختلف تحریروں کا مجموعہ ہے، مگر اوّل تو یہ مجموعہ حضرت مولانا کی وفات کے بعد مرتب اور شائع ہوا ہے جیسا کہ اس کے خاتمۃ الطبع سے ظاہر ہے۔ دوسرے اس میں کچھ اور فروگذاشتیں بھی رہ گئیں تھیں، تین سوالات اور ان کے جوابات اور درمیان سے چار صفحات جو تمام حضرت مولانا محمد قاسم کی تالیفات تھے، ضائع ہو گئے تھے، دوبارہ یہ جوابات حضرت کے شاگرد رشید (شیخ الہند) مولانا محمود حسن سے مکمل کرائے گئے تھے، یہ حصہ مطبع ہاشمی میرٹھ سے شائع ہوا تھا﴾

(ج) ''تحذیر الناس'' بھی ایک خط کی کتابی شکل ہے، یہ خط مولانا محمد احسن نانوتوی کے ایک سوال یا مکتوب کے جواب میں لکھا گیا تھا، مولانا احسن نے اس

جواب کو حضرت مولانا کی اجازت و اطلاع کے بغیر مطبع صدیقی بریلی سے ''تحذیر الناس'' کے نام سے کتابی صورت میں شائع کر دیا تھا۔ (طبع اوّل ۱۲۹۱ھ)۔

حضرت مولانا کی تالیفات میں شمار تین اور کتابیں

تصفیۃ العقائد، مناظرۂ عجیبہ اور اسرار قرآنی بھی کسی ایک موضوع پر لکھے گئے خطوط (یا خط) ہیں، مگر یہ مذکورہ تینوں تالیفات سے اس وجہ سے مختلف ہیں کہ پہلی تینوں کتابیں حضرت مولانا کی حیات میں مرتب ہو کر شائع ہوگئی تھیں اور مؤخر الذکر حضرت مولانا کی وفات کے بعد مرتب اور شائع ہوئیں۔ تصفیۃ العقائد میں سر سید احمد کے نام خطوط اور وہ تحریریں ہیں جس میں سر سید احمد کے مذہبی خیالات و نظریات پر بحث و گفتگو فرمائی گئی ہے۔ یہ خطوط حضرت مولانا کی کتابوں کے ایک اہم ناشر منشی محمد حیات نے مرتب کر کے مطبع ضیائی میرٹھ سے ۱۲۹۸ھ میں شائع کئے تھے۔

''مناظرۂ عجیبہ''

حضرت مولانا نے ''تحذیر الناس'' میں خاتمیتِ زمانی، مکانی کی بحث فرمائی تھی، مولانا عبدالعزیز امروہوی نے اس پر کچھ شبہات کئے اور حضرت مولانا سے ان کا حل چاہا، حضرت مولانا نے مولانا عبدالعزیز کے اعتراضات کے جو جوابات دیئے اور طرفین میں اس موضوع پر جو خط و کتابت ہوئی تھی مولانا محمد حسن (خلف مولانا احمد حسن مرادآبادی) نے اس کو ''مناظرۂ عجیبہ'' کے نام سے مرتب کر دیا تھا، پہلی مرتبہ مطبع گلزار ابراہیم مرادآباد سے شائع ہوا تھا، اس پر سن طباعت درج نہیں، مگر یہ صراحت ہے کہ اس مجموعہ کی ترتیب واشاعت کی خدمت حضرت مولانا کی وفات کے بعد انجام پائی تھی۔

''اسرار قرآنی''

قرآن شریف کی آیات وکلمات اور مثنوی مولانا روم وغیرہ کے بعض اشعار کے حل اور تحقیق میں متعدد خطوط کا مجموعہ ہے۔ یہ خطوط مولانا محمد صدیق مرادآبادی، مولانا احمد حسن

امروہوی رحمۃ اللہ علیہ، مرزا عبدالقادر بیگ وغیرہ کے نام ہیں، یہ مجموعہ مولانا مفتی محمد ابراہیم شاہ جہاں پوری نے مرتب کیا تھا، جو پہلی بار 1304 ہجری میں مرادآباد سے شائع ہوا۔

مکتوبات کے مندرجہ بالا مجموعے وہ ہیں جو حضرت مولانا کی تصانیف کی حیثیت سے شائع ہو چکے ہیں، ان کے علاوہ بھی حضرت مولانا کے مکتوبات کے کم از کم چھ مجموعے اور معلوم ہیں جس میں سب سے پہلا اور اہم ترین مکتوبات کا مجموعہ سلسلہ ''قاسم العلوم'' ہے۔

(۱) قاسم العلوم

مطبع مجتبائی میرٹھ دہلی کے مالک منشی ممتاز علی کی یادگار ہے، منشی ممتاز علی حضرت مولانا کے علوم وکمالات کے قدر شناس تھے، منشی جی نے حضرت مولانا کے مکتوبات رسالہ کی صورت میں قسط وار شائع کرنا شروع کئے تھے اور اس کا نام قاسم العلوم رکھا تھا، قاسم العلوم کی پہلی تین قسطیں پندرہ پندرہ دن کے وقفہ سے شائع ہوئیں۔ ﴿پہلی قسط پندرہ ربیع الاوّل ۱۲۹۲ھ کو چھپی، تیسری ۱۵/ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو اور چوتھی ۱۵/جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ (۱۹/جولائی ۱۸۷۵ء) کو طبع ہوئی﴾ چوتھی اور آخری قسط دومہینہ کے بعد چھپی، غالباً دقیق علمی مضامین کی وجہ سے اس سلسلہ کو زیادہ فروغ نہیں ہوا، اس لئے اس مفید مجلّہ کی چار قسطوں پر اشاعت ختم ہوگئی۔

(۲) فیوض قاسمی

یہ مجموعۂ مکتوبات حضرت مولانا کے شاگرد اور خادم مولانا عبدالعدل (خلف منشی عنایت علی) پھلتی نے مرتب کیا تھا۔ ۱۳۰۳ھ میں اس کی ترتیب عمل میں آئی تھی، ناشر کی صراحت کے مطابق اس میں چھتیس گرامی نامے شامل ہونے تھے، پہلے حصہ میں اکیس، دوسرے میں پندرہ مگر اس کا پہلا حصہ چھپا ہے، دوسرا حصہ (غالباً) شائع نہیں ہوا، راقم سطور کو دوسرے حصہ کے (قلمی یا مطبوعہ) نسخہ کا سراغ بلکہ کہیں حوالہ بھی نہیں ملا۔

(۳) جمال قاسمی

اس مختصر مجموعے میں حضرت مولانا محمد قاسم کے وہ دو خطوط شامل ہیں جو حضرت مولانا نے اپنے بچپن کے ایک دوست مولانا جمال الدین قاسمی دہلوی کو ۱۲۹۵ھ میں لکھے تھے، یہ مجموعہ ۱۳۰۹ھ (۹۲۔۱۸۹۱ء) میں مرتب ہوا اور اسی وقت مرتب کی تصحیح سے مطبع مجتبائی دہلی سے چھپا۔

(۴) لطائف قاسمی

اس مجموعہ میں حضرت مولانا کے آٹھ مکتوبات شامل ہیں، اس کے مرتب کا نام راقم سطور کو معلوم نہیں۔ یہ مجموعہ بھی ۱۳۰۹ھ (۹۲۔۱۸۹۱ء) میں مطبع مجتبائی دہلی سے چھپا۔

(۵) فرائد قاسمی

یہ مجموعہ مولانا کے ایک اور شاگرد مولانا عبدالغنی (پھلاودہ ضلع میرٹھ) نے مرتب کیا، اس میں سولہ گرامی نامے اور چند افادات شامل ہیں، یہ مجموعہ عرصۂ دراز تک غیر متعارف اور غیر مطبوعہ رہا، پہلی بار ۱۴۰۰ھ (۱۹۸۰ء) میں مولانا مفتی نسیم احمد فریدی کی توجہ سے دہلی سے چھپا، یہ اصل نسخہ کا عکس ہے۔

(۶) مکتوبات قاسمی

یہ مجموعہ ہنوز غیر مطبوعہ اور غیر متعارف ہے، یہ مجموعہ بھی مولانا عبدالغنی پھلاودی نے مرتب کیا تھا، اس کا واحد معلوم نسخہ جو محرم ۱۳۲۲ھ (۹/اپریل ۱۹۰۴ء) کو مولوی محمد ابراہیم صاحب پھلاودہ کے قلم سے مکمل ہوا ہے، ہمارے ذخیرہ میں ہے۔

حضرت مولانا کے مکتوبات کا ایک حصہ ایسا بھی ہے جس کا ایک خط بھی مذکورہ بالا مجموعوں میں شامل نہیں، یہ خطوط اکابر سلسلۂ دیوبند حضرت حاجی امداد اللہ تھانوی رحمۃ اللہ علیہ، محدث جلیل القدر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، حضرت مولانا یعقوب نانوتوی کے مکتوبات کے مشترک مجموعوں میں درج ہیں، اس قسم کے بھی متعدد مجموعے ہیں۔

(الف): سب سے بڑا مجموعہ وہ ہے جس میں حضرت حاجی امداد اللہ کے ممتاز خلفاء (حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا محمد یعقوب نانوتوی) کے خطوط حضرت حاجی امداد اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے نام، نیز مولانا خلیل احمد انبہٹوی (شارح ابو داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ) کے نام حضرت مولانا گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوبات شامل ہیں، اس مجموعے کے جامع کا نام اور سنہ کتابت وغیرہ محقق نہیں، مگر اس نسخہ اور مکتوبات کی اصلیت میں شک نہیں، اس مجموعہ میں حضرت حاجی امداد اللہ کے نام حضرت مولانا کے گیارہ مکتوبات درج ہیں اور یہ تمام خطوط فارسی میں ہیں اور ۹۲۔۱۲۹۱ھ (۷۵۔۱۸۷۴ء) کے لکھے ہوئے ہیں۔ راقم سطور نے اس مجموعے کا تعارف اور پہلے چار خطوط کا متن سہ ماہی احوال و آثار، کاندھلہ، شوال ذی الحجہ ۱۴۱۵ھ (اپریل جون ۱۹۹۵ء) میں اُردو ترجمہ کے ساتھ شائع کر دیا تھا، باقی خطوط کے ترجمے اور حواشی کا کام بھی بفضلہٖ تعالیٰ مکمل ہو گیا ہے، اُمید ہے کہ یہ مجموعہ جلد ہی شائع ہو گا۔

(ب) ایسا ہی دوسرا مجموعہ "مکتوبات قاسمیہ" ہے، اس کے نام سے خیال ہوتا ہے کہ اس میں صرف حضرت مولانا محمد قاسم کے مکتوبات ہوں گے، مگر یہ خیال صحیح نہیں، یہ مجموعہ تین بزرگوں حضرت حاجی امداد اللہ، حضرت مولانا گنگوہی اور حضرت مولانا محمد قاسم رحمہم اللہ کے خلیفہ بشیر احمد دیوبندی کے نام سترہ خطوط پر مشتمل ہے، جس میں سے آٹھ گرامی نامے حضرت مولانا محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں، اس مجموعہ کو قدیم دار المؤلفین ﴿قدیم دار المؤلفین ریاست حیدر آباد (دکن) کے عطیہ سے دار العلوم دیو بند میں غالباً مولانا حبیب الرحمٰن (مہتمم دار العلوم) کی نگرانی میں قائم ہوا تھا، اس ادارہ نے کئی کتابیں شائع کیں، اس کا معیار کتابت وطباعت عموماً نہایت عمدہ اور اعلیٰ ہوتا تھا۔ دیو بند میں "دار المؤلفین" کے نام سے ایک تالیفی اشاعتی ادارہ مولانا وحید الزماں کیرانوی نے بھی قائم کیا تھا، حال میں وہی معروف تھا، اس لئے پرانے اِدارے کے نام کے ساتھ قدیم

کا اضافہ کر دیا ہے ﷺ دیو بند نے شائع کیا تھا اس پر سن ترتیب وطباعت درج نہیں۔

(ج) مکتوبات اکابر دیو بند: حضرت مولانا عبدالغنی مجددی مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی اور اکابر علمائے دیو بند کے چوّن (۵۴) مکتوبات کا مجموعہ ہے، جس میں مولانا رفیع الدین مہتمم مدرسہ دیو بند اور شیخ ضیاء الحق دیو بند کے نام حضرت مولانا کے گرامی نامے بھی شامل ہیں۔ یہ مجموعہ دفتری نورالحق دیو بند نے مرتب کیا تھا، مولانا نسیم احمد فریدی نے اس پر مقدمہ لکھا اور یہ مجموعہ ۱۹۸۰ء کے آغاز میں دیو بند سے چھپا تھا۔

یہ ان مکتوبات کا ذکر تھا جو حضرت مولانا کے مکتوبات کے خاص مجموعوں یا مشترک مجموعوں میں شامل ہیں، لیکن حضرت مولانا کے ان کے علاوہ بھی مکتوبات مطبوعہ ومعلوم ہیں اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں: وہ مکتوبات جو مختلف مضامین میں ضمناً یا مستقل چھپے ہیں اور وہ خطوط جو کسی غیر متعلق کتاب میں ضمناً درج ہیں، پہلی قسم کے مکتوبات میں:

(۱) مکتوب جو جنگ بلقان کے وقت ''خلافت اسلامیہ'' (ترکی) کی حمایت میں ۱۰ر شعبان ۱۲۹۴ھ (۲۰ر اگست ۱۸۷۷ء) کو لکھا تھا، یہ خط جو کسی مجموعہ میں شامل نہیں، تقریباً ۱۳۳۹ھ میں حضرت مولانا کے ہاتھ کا لکھا ہوا دریافت ہوا تھا۔ اس وقت شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمۃ اللہ علیہ اور مولانا حبیب الرحمٰن رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے تصدیق کی تھی کہ یہ حضرت مولانا کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اسی وقت اس کا عکس اور متن ترجمہ کے ساتھ اور بلا ترجمہ علیحدہ علیحدہ چھپے تھے، اس خط کی نقل جو غالباً کسی مطبوعہ متن سے لی گئی ہے، مولانا محمد ابراہیم پھلاودہ کے قلم سے ''مکتوبات قاسمی''، قلمی کے آخر میں شامل ہے۔ (مکتوبہ ۲۶ ربیع الآخر ۱۳۳۹ھ، ۶ جنوری ۱۹۲۱ء)

(۲) مکتوب بنام منشی ممتاز علی: یہ خط بھی مکتوبات قاسمی مرتبہ مولانا عبدالغنی پھلاودہ کے آخر میں درج ہے اور بعد میں اضافہ کیا گیا ہے، یہ خط مولانا نسیم احمد فریدی اَمروہوی نے اُردو ترجمہ کے ساتھ ماہنامہ دارالعلوم دیو بند ذی الحجہ ۱۳۷۳ھ (اگست

۱۹۵۴ء) میں شائع کرادیا تھا۔

(۳) مکتوبات بنام مولانا صدیق احمد مرادآبادی (مولانا صدیق احمد حضرت مولانا کے شاگرد تھے) مولانا صدیق کے نام حضرت مولانا کے چند مکتوبات ''اسرارِ قرآنی'' میں شامل ہیں، یہ دو مکتوبات جو مولانا کے ذاتی کاغذات میں محفوظ تھے مولانا نسیم احمد فریدی کے مضمون ''مولانا حکیم محمد صدیق قاسمی مرادآبادی اور ان سے متعلق حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کی نادر تحریرات'' میں شامل ہے جو ماہ نامہ ''الفرقان'' لکھنؤ مارچ ۱۹۷۶ء (ربیع الاوّل ۱۳۹۶ھ) میں چھپا تھا، حضرت مولانا کے درج بالا مکتوبات کا راقم سطور کو علم ہے، ممکن ہے ان کے علاوہ اور بھی کچھ خطوط کسی مجموعۂ مکتوبات میں یا علیحدہ چھپے ہوئے ہوں، مگر راقم سطور کو ان کا علم نہیں۔

دوسری قسم کا اہم ترین ذخیرۂ مکتوبات وہ خطوط ہیں جو سوامی ''دیانند سرسوتی'' کے نام سوامی جی کے رُڑکی کے قیام کے وقت لکھے تھے جن میں سوامی جی کو مجمع عام میں مناظرہ یا بالمشافہ گفتگو پر آمادہ کرنے کی کوشش کی گئی تھی، مگر طویل خط وکتابت کے باوجود سوامی جی اس پر تیار نہیں ہوئے تھے، یہ مراسلت جو ۹؍اگست ۱۸۷۸ء (۹ شعبان ۱۲۹۵ھ) کو شروع ہو کر ۱۸؍اگست ۱۸۷۸ء (۸شعبان المعظم ۱۲۹۵ھ) کو ختم ہوئی تھی، اس میں حضرت مولانا کے مفصل ومختصر دس خطوط اور سوامی دیانند کے جوابات اور طرفین کے اشتہارات واعلانات شامل ہیں، یہ اہم مراسلت سوامی دیانند کی سوانح حیات میں درج ہے، مگر حضرت مولانا کے اَحوال وسوانح پر لکھی گئی کتابوں اور مضامین میں اس کا حوالہ نہیں ملتا۔

یہ حضرت مولانا رحمہ اللہ کے مکتوبات کے قدیم ترین نسخوں اور اشاعتوں اور متعلقہ کتابوں کا مختصر تعارف ہے، جس میں مکتوبات کے اُردو ترجموں، شروحات اور ان پر مبنی کتابوں کا ذکر نہیں کیا گیا، مذکورہ تفصیلات ایک مستقل مقالہ کا موضوع ہیں، یہاں اس کی گنجائش نہیں ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ

کے مکتوبات کے مجموعوں اور متعلقہ کتابوں کی فہرست

(۱) حضرت مولانا کے مکتوبات اور تالیفات پر مشتمل مکتوبات کے قلمی مجموعے جو اَبھی تک چھپے نہیں۔

○......مکتوبات بنام حضرت حاجی امداد اللہ صاحب:

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبداللہ گنگوہی وفات ۱۳۳۹ھ۔ ومولانا عاشق الٰہی میرٹھی	ندارد	نسخہ بہ ظاہر نقل مؤلفین	مکتوبہ قبل از ۱۳۲۲ھ

○......مکتوبات قاسمی قلمی

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبدالغنی پھلاودہ	ندارد	بقلم محمد ابراہیم پھلاودہ	مکتوبہ ۱۳۲۲ھ

○......تنویر النبراس

مرتب	تالیف	کاتب	سنہ کتابت
مولانا عبدالغنی پھلاودہ	ندارد	بقلم محمد ابراہیم پھلاودہ	مکتوبہ ۱۳۲۲ھ مکتوبہ ۱۳۴۳ھ

(ب) حضرت مولانا کی وہ تالیفات یا فہرست یا تالیفات میں شامل وہ کتابیں جو مکتوبات پر مشتمل ہیں یا ان میں مکتوبات بھی شامل ہیں۔

O...... انتباہ المؤمنین

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مولانا حبیب الرحمٰن سہارن پوری	۱۲۸۴ھ	مطبع احمدی میرٹھ	۱۲۸۴ھ

O...... مصابیح التراویح

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
حضرت مصنف	۱۲۸۸ھ	مطبع ضیائی میرٹھ	۱۲۹۰ھ

O...... اجوبۂ اربعین

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
منشی محمد حیات میرٹھی	۱۲۹۱ھ	مطبع ضیائی میرٹھ	۱۲۹۱ھ

O......تصفیۃ العقائد

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مرتب کی تحقیق نہیں	۱۲۹۸ھ	مطبع ضیائی ہاشمی میرٹھ	شعبان ۱۲۹۸ھ

O......اسرار قرآنی

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مفتی محمد ابراہیم شاہجہاں پوری	۱۳۰۴ھ	مطبع گلزار احمدی مراد آباد	۲۵ رجب ۱۳۰۴ھ

O......مناظرۂ عجیبہ

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مولانا محمد حسن ابن احمد حسن الہ آبادی	ندارد	گلزار ابراہیم مراد آباد	

O...... الحظ المقسوم من قاسم العلوم

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مولانا حکیم رحیم اللہ بجنوری	۱۳۲۰ھ	مطبع مشرق العلوم بجنور	سنہ ۱۳۲۰ھ شوال

(ج) مکتوبات وافادات کے مجموعے

O......قاسم العلوم کل چار شمارے (جس میں خطوط وافادات ہیں)

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
منشی ممتاز علی میرٹھی دہلوی	۱۲۹۲ھ	مطبع مجتبائی دہلی	۱۵/ربیع الاوّل ۱۲۹۲ھ سے ۱۵/جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ تک

O......فیوض قاسمیہ

مولانا عبدالعدل پھلتی	۱۳۰۳ھ	مطبع ہاشمی میرٹھ	صفر ۱۳۰۴ھ

O......جمال قاسمی

مولانا جمال الدین بجنوری دہلوی	۱۳۰۹ھ	مطبع مجتبائی دہلی	۱۳۰۹ھ

O......لطائف قاسمیہ

معلوم نہیں	۱۳۰۹ھ	مطبع مجتبائی دہلی	۱۳۰۹ھ

O......فرائد قاسمیہ

مولانا عبدالغنی پھلاودی	۱۳۱۳ھ	ادارہ ادبیات دہلی	۱۴۰۰ھ

(د) مکتوبات کے وہ مجموعے یا وہ کتابیں جن میں حضرت مولانا کے مکتوبات بھی شامل ہیں۔

O......مکتوبات قاسمیہ

مرتب	تالیف	ناشر	سنہ طباعت
مرتب کا نام درج نہیں	ندارد	دارالمؤلفین مطبع قاسمی دیوبند	ندارد

○ ...... مکتوبات اکابر دیوبند

منشی نورالحق عثمانی دیوبندی	۱۳۶۹ھ	معراج بک ڈپو دیوبند	۱۴۰۰ھ

○ ...... جیون چرتر سوامی دیانند سرسوتی

جامع لیکھرام آریہ مسافر مرتبہ لکشمن		اسٹیم پریس، لاہور	۱۸۹۷ء

حضرت مولانا کے مکتوب الیہ اصحاب اوران کے نام خطوط کے مندرجات کی فہرست

۱	۱	سرسید احمد خان	تصفیۃ العقائد	سرسید کے عقائد و نظریات کا رَد	ص۳۲ تا ۳۶
۲	۱	مولانا سید ابوالمنصور دہلوی (امام فن مناظرہ)	تذکرہ مولانا احسن نانوتوی	محمد ایوب قادری بحوالہ عین الیقین مرتبہ سید مہدی حسن ص۴۲ تا ۴۳، مطبع فاروقی دہلی	ص۶۱ تا ۶۲، کراچی (۱۹۶۱ء)
۳	۲	مولانا احمد حسن امروہوی	قاسم العلوم مکتوب۵ شمارہ۲	دوحدیثوں کی تطبیق میں	ص۱ تا ۳۲
۴	۳	ایضاً	مکتوب۸ شمارہ۳	سوداوراراضی مرہونہ کا مسئلہ	ص۱ تا ۳۵
۵	۴	ایضاً	فرائد قاسمیہ	تحقیق مختصر در بیان حدیث متشابہ	ص۱۶۰ تا ۱۶۴
۶	۵	ایضاً	ایضاً	مابہ الفرق حقیقت سرقہ و غصب وتعذر احکام آں	ص۱۶۹ تا ۲۷۲

۷	۷	ایضاً	اسرارقرآنی	تفسیر و هل نجازی الا الكفور	ص۱۸تا ۲۵
۸	۸	ایضاً	مصابیح التراویح	در اثبات بست رکعات تراویح	ص۴تا ۸۴
۹	۱	حافظ مولوی احمد سعید	مکتوبات قاسمی قلمی	بسلسلہ جنگ رُوس وترکی اورضرورت حمایت ترکی	
۱۰	۱	مولوی الٰہی بخش	انتباہ المؤمنین	تحقيق حديث عن علي : قبل يا رسول الله من نؤمن بعدك قال ان تؤمروا ابابكر	ص۳تا۲۱
۱۱	۱	حاجی امداد اللہ مہاجر مکہ رحمہ اللہ		ذاتی حالات نیز اپنے اورحضرت حاجی صاحب کے رشتہ داروں متعلقین نیز اپنے حالات اوراپنے قصبات کا تذکرہ اوراپنے بعض تلامذہ کا تعارف	
۱۲	۲	ایضاً		ذاتی حالات وغیرہ	
۱۳	۳	ایضاً		ایضاً	
۱۴	۴	ایضاً		ایضاً	
۱۵	۵	ایضاً		ایضاً	
۱۶	۶	ایضاً		ایضاً	

۱۷	۷	ایضاً		ایضاً	
۱۸	۸	ایضاً		ایضاً	
۱۹	۹	ایضاً		ایضاً	
۲۰	۱۰	ایضاً		ایضاً	
۲۱	۱۱	ایضاً		ایضاً	
۲۲	۱	خلیفہ بشیر احمد دیو بندی	مکتوبات قاسمیہ	ذاتی حالات اور تربیت مکتوب الیہ	ص۲ تا ۳
۲۳	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۳
۲۴	۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۴
۲۵	۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۴ تا ۵
۲۶	۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۵ تا ۶
۲۷	۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۶
۲۸	۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۷
۲۹	۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۸
۳۰	۱	مولوی بشیر احمد مرآدبادی	لطائف قاسمیہ	رہن کی زمین سے جو فائدہ اُٹھایا وہ سود ہے یا نہیں	ص۱۹ تا ۲۰
۳۱	۱	مولوی جمال الدین	جمال قاسمی	تحقیق وحدت الوجود والشھود	ص۳ تا ۸
۳۲	۲	ایضاً	ایضاً	سماع موتی کی تحقیق	ص۸ تا ۱۶
۳۳	۱	مولوی حمید الدین	فرائد قاسمیہ	ممانعت مباشرت با زن حائضہ تحقیق و تر بجماعت در رمضان	ص۱۶۴ تا ۱۶۹

۳۴	۱	مولوی حکیم رحیم اللہ بجنوری	الحظ المقسوم من قاسم العلوم	تحقیق المرکب والاجزاء	ص ۶ تا ۲۳
۳۵	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۲۵ تا ۲۷
۳۶	۱	شاہ رفیع الدین دیوبندی	ایضاً	ذاتی	ص ۵۲
۳۷	۱	سوامی دیانند سرسوتی	جیون چرتر سوامی دیانند سرسوتی	بسلسلہ مناظرہ رُڑکی	ص ۵۲۱ تا ۵۲۲
۳۸	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۸
۳۹	۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۲۹ تا ۵۳۳
۴۰	۴	ایضاً۔مع ضمیمہ	ایضاً	ایضاً	ص ۵۳۵ تا ۵۴۰
۴۱	۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۴۹ تا ۵۵۰
۴۲	۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۰
۴۳	۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۱ تا ۵۵۲
۴۴	۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۵۵۴

۴۵	۹	سوامی دیانند کے جواب میں مناظرہ کا اشتہار		ایضاً	ص۵۲۰ تا ۵۲۱
۴۶	۱	شیخ ضیاء الحق دیو بندی	مکتوبات اکابر دیو بند	ارشاد تربیت وسلوک	ص۵۳
۴۷	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۵۳ تا ۵۴
۴۸	۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۵۴ تا ۵۵
۴۹	۱	حکیم ضیاء الدین رامپوری	فرائد قاسمیہ	تقویٰ علم اور عمل کی تحقیق وترتیب	ص۶۵ تا ۹۳
۵۰	۲	ایضاً	فیوض قاسمیہ	در بیان کیفیت مباحثہ با حامد حسن	ص۴۳ تا ۴۹
۵۱	۳	ایضاً	ایضاً	در تحقیق معنی بدعت و سنت	ص۵۳ تا ۵۹
۵۲	۴	ایضاً	ایضاً	تحقیق نفس	ص۲۱
۵۳	۱	مرزا عالم بیگ مرادآبادی	لطائف قاسمیہ	در باب عمل کشائش رزق وادائے دین	ص۲۱
۵۴	۲	ایضاً	ایضاً	در باب علاج ہوس دنیا	ص۲۱ تا ۲۲
۵۵	۱	مولوی عبدالحق (مظفرنگری)	فیوض قاسمیہ	در جواب تحقیق وراثت	ص۱۷ تا ۲۵

۵۶	۲	عبدالرحیم	لطائف قاسمیہ	در اثبات تراویح بدلائل عقلی و براہین نقلی	ص ۶ تا ۱۳
۵۷	۳	ایضاً	مکتوب قاسمی قلمی	اللہ تعالیٰ کے نظام میں تقسیم کار کی ایک وجہ	ص ۳۴ تا ۳۸
۵۸	۱	حکیم عبدالصمد	فیوض قاسمیہ	اپنے مشائخ کو اپنے قریب جاننا اور ان کا تصور کرنا غلط ہے	ص ۵۱ تا ۵۲
۵۹	۱	حافظ عبدالعدل پھلتی	مکتوبات قاسمی قلمی	افضلیت محمدی از آیت ولکن رسول اللہ	ص ۳۸ تا ۴۸
۶۰	۱	مولانا عبدالعزیز امروہوی	فرائد قاسمیہ	بسلسلۂ مناظرہ	ص ۱۹۷ تا ۱۹۹
۶۱	۲	ایضاً	مناظرۂ عجیبہ	بسلسلۂ تحقیق مباحث تحذیر الناس	ص ۴۵ تا ۷۰
۶۲	۳	ایضاً	ایضاً	بسلسلۂ تحقیق مباحث	ص ۷۶ تا ۸۶
۶۳	۴	ایضاً	ایضاً	تحذیر الناس	ص ۹۲ تا ۱۰۵
۶۴	۵	ایضاً	ایضاً		ص ۱۰۵ تا ۱۰۶
۶۵	۱	مرزا عبدالقادر مرادآبادی	لطائف قاسمیہ	ذاتی، بموقع سفر حج درخواست دعاء	ص ۲۰ تا ۲۱

۷۶	۱	مولوی قاسم علی بیگ	فیوض قاسمیہ	در جواب بعض شبہات شیعان	ص ۱۰ تا ۱۷
۷۷	۱	میانجی گھسا	تصفیۃ العقائد	عقائد نظریات سرسید احمد	ص ۳۶ تا ۳۹
۷۸	۱	قاضی محمد اسماعیل منگلوری	فرائد قاسمیہ	امکان وامتناع نظیر	ص ۱۲۳ تا ۱۴۷
۷۹	۱	مولانا محمد حسین بٹالوی	قاسم العلوم مکتوب ۷ شمارہ ۳	در جواب شبہات ملحدان بر معجزہ	ص ۱ تا ۲
۸۰	۱	مولوی محمد دائم مرادآبادی	فیوض قاسمیہ	تصور شیخ	ص ۳۲ تا ۳۳
۸۱	۱	مولوی محمد صدیق مرادآبادی	لطائف قاسمیہ	در اثبات حیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم	ص ۲ تا ۵
۸۲	۲	ایضاً	ایضاً	در فضیلت علم	ص ۱۸ تا ۱۹
۸۳	۳	ایضاً	اسرار قرآنی	در معنی بعض آیات شریفہ	ص ۲ تا ۱۰
۸۴	۴	ایضاً	ایضاً		ص ۱۰ تا ۱۲
۸۵	۱	مولوی محمد صدیق و مولوی شمس الدین	ماہنامہ الفرقان مارچ ۱۹۷۶ء		ص ۳۵
۸۶	۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۳۶
۸۷	۱	میر محمد صادق مدراسی	فیوض قاسمیہ	تحقیق حکم جمعہ	ص ۲۵ تا ۳۲

	۲	ایضاً	لطائف قاسمیہ	درباب تحقیق حکم جمعہ	ص۲۲ تا ۲۸
۸۸	۱	حاجی محمد عابد دیوبندی	فرائد قاسمیہ	در جواب اعتراض اہل تشیع	ص۱۷۲ تا ۱۷۹
۸۹	۱	پیر جی محمد عارف	تصفیۃ العقائد	عقائد و نظریات سرسید احمد خان	ص۵ تا ۳۲
۹۰	۱	مولانا محمد فاضل پھلتی	قاسم العلوم مکتوب ۱، شمارہ ۱	در جواب شبہ بعض فضلاء کہ در بارہ عدم مملوکیت فدک در رسالہ ہدیۃ الشیعہ	ص۱ تا ۳۸
۹۱	۱	مولانا محمد علی چاندپوری	تنویر النبراس قلمی	تحذیر الناس پر اعتراضات کے جواب	ص۱ تا ۸
۹۲	۱	مولانا محی الدین خان مرادآبادی	قاسم العلوم مکتوب نمبر ۲، شمارہ نمبر ۱	در شرح حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قل ان یخلق۔	ص۱ تا ۴۶
۹۳	۱	منشی ممتاز علی میرٹھی	مکتوبات قاسمی قلمی	ذاتی بسلسلہ جوابات مولانا محمد علی وغیرہ	ص۴۸ تا ۵۲(۱)
۹۴	۱	مولانا منصور علی خان مرادآبادی	فرائد قاسمیہ	در معنی شعر امن آں وقت	ص۱۷۹ تا ۱۸۳
۹۵	۱	مولانا نصراللہ خویشگی	فرائد قاسمیہ	تقلید کی بحث	ص۹۳ تا ۹۶

۹۶	۲	ایضاً	فیوض قاسمیہ	حکم ایمان کفر یذیر	ص۳۴ تا ۳۵
۹۷	۱	مولانا محمد یعقوب نانوتوی	اجوبۂ اربعین	شیعوں کے اٹھائیس سوالات کے جوابات	ص۱ تا ۱۰
۹۸	۱	مولانا محبوب علی مرادآبادی	مکتوبہ ۲۶ جمادی الثانی ۱۲۸۵ھ مطبوعہ ماہنامہ الفرقان مارچ ۱۹۷۶ء	ذاتی اَحوال ومتعلقات	ص۳۳ تا ۳۵

وہ خطوط جن پر مکتوب الیہ کا نام درج نہیں اور دوسرے ذرائع سے بھی ان کی تحقیق نہیں ہوتی۔

۹۹	۱	بلا نام مکتوب الیہ	مکتوبات قاسمی قلمی	قرآن کی آیت المؤمنین کی تحقیق	ص۱ تا ۳
۱۰۰	۲	ایضاً	فرائد قاسمیہ	(جواب اعتراضات پادریان) بر تعدد نکاح کی حکمت	ص۱۰۴ تا ۱۲۳
۱۰۱	۳	ایضاً	ایضاً	تحقیق مال حرام و کراہت آں	
۱۰۲	۴	ایضاً	ایضاً	در تحقیق قرأت فاتحہ خلف الامام	ص۱۴۷ تا ۱۵۴
۱۰۳	۵	ایضاً	ایضاً	اشارات اجمالیہ بحث امکان نظیر	ص۱۸۴ تا ۱۹۵

۱۰۴	۶	ایضاً	ایضاً	مناظرہ نہ کرنے پر تبصرہ	ص ۱۹۵ تا ۱۹۷
۱۰۵	۷	ایضاً	فیوض قاسمیہ	تحقیق آنکہ شیعہ و خوارج مؤمن اندنہ کافر	ص ۱ تا ۴
۱۰۶	۸	ایضاً	ایضاً	متعلقہ نذر بتاں وغیرہ	ص ۳۵ تا ۴۰
۱۰۷	۹	ایضاً	ایضاً	وجہ جہر قرأت درسہ نماز	ص ۴۰ تا ۴۳
۱۰۸	۱۰	ایضاً	اسرار قرآنی	درجواب بعض شبہات پرآیت خالدین فیھا ما دامت السموات والارض	ص ۱۲ تا ۱۸
۱۰۹	۱۱	ایضاً	مکتوبات قاسمی قلمی	احکام وضو پر پادریوں کے اعتراضات کے جوابات	ص ۴ تا ۳۴
۱۱۰	۱۲	ایضاً	قاسم العلوم مکتوب ۴ شمارہ ۲	در معصومیت انبیاء علیہم السلام	ص ۱ تا ۱۰

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کے مطبوعہ مکتوبات کی فہرست حسب ترتیب مضامین چند آیات کی تفسیر اور متعلقات مباحث

نمبر شمار	مضمون مکتوب	کتاب	زبان	صفحات
۱	در معنی بعض آیات شریفہ	اسرار قرآنی	فارسی	ص۲ تا ص۱۰
۲	در جوابات بعض شبہات بر خالدین فیہا ما دامت السموات والارض۔	ایضاً	ایضاً	ص۱۰ تا ۱۸
۳	تفسیر فھل نجازی الا الکفور	ایضاً	ایضاً	ص۱۸ تا ۲۵
۴	المؤمنین کی تحقیق	مکتوبات قاسمی قلمی	اردو	ص۱ تا ۳۰
۵	ولکن رسول اللّٰہ سے افضلیت محمدی کا ثبوت	ایضاً	فارسی	ص۳۸ تا ۴۸

چند احادیث شریفہ کے متعلق سوالات کے جوابات اور تحقیق

۱	تحقیق و مطالب حدیث قبل یا رسول اللّٰہ من تومر بعدک	انتباہ المؤمنین	فارسی	ص۲ تا ۲۱

۲	شرح مطالب حدیث این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق	قاسم العلوم مکتوب ۲، شمارہ ۱	فارسی	ص ۱ تا ۴۶
۳	تحقیق و مطالب من لم یعرف امام زمانه مات	قاسم العلوم مکتوب ۱۱ شمارہ ۴	فارسی	ص ۱ تا ۷
۴	دو حدیثوں میں تطبیق: المکاتب عبد ما بقی علیه من مکاتبة درهم (ابو داؤد) اذا اصاب المکاتب حدا او میراثا ورث بحساب (ابوداؤد)	قاسم العلوم مکتوب ۵، شمارہ ۲	فارسی	ص ۱ تا ۳۲
۵	تحقیق حدیث تشابه کان فی عماء	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۶۱ تا ۱۶۴

فقہی مباحث اور متعلقات فقہ

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	وضو کی حکمتیں (اسرار الطہارۃ)	مکتوبات قاسمی قلمی	اُردو	ص ۴ تا ۳۴
۲	تحقیق قرأت فاتحہ خلف الامام	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۴۷ تا ۱۵۴
۳	وجہ جہر قرأت در سہ نماز	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۴۰ تا ۴۳
۴	جمعہ کے احکام اور تحقیق	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص ۲۲ تا ۲۸

۵	اثبات بست رکعات تراویح	مصابیح التراویح	فارسی	ص۲ تا ۸۴
۶	اثبات تراویح بدلائل عقلی ونقلی	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص۶ تا ۱۳
۷	تحقیق وتر بجماعت در رمضان	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص۱۶۶ تا ۱۶۹
۸	ما بہ الفرق حقیقت سرقہ وغضب	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص۱۶۹ تا ۱۷۲
۹	وجہ ممانعت مباشرت با زن حائضہ	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص۱۶۴ تا ۱۶۵
۱۰	رہن سہن کی زمین سے جو فائدہ اُٹھایا جائے وہ سود ہے یا نہیں	لطائف قاسمیہ	اُردو	ص۱۹ تا ۲۰
۱۱	عدم جواز سود گرفتن در ہندوستان	قاسم العلوم مکتوب ۸، شمارہ ۳	فارسی	ص۱ تا ۳۵
۱۲	مال حرام اور اس کی گندگی	فرائد قاسمیہ	اُردو	ص۱۰۴ تا ۱۲۳
۱۳	اللہ تعالیٰ کے نظام میں تقسیم کار کی حکمت	مکتوبات قاسمیہ	اُردو	ص۳۴ تا ۳۸
۱۴	تقویٰ علم اور عمل کی تربیت اور مدارج	فرائد قاسمیہ	اُردو	ص۶۵ تا ۹۳
۱۵	درفضیلت	لطائف قاسمیہ	فارسی	ص۱۸۱ تا ۱۹
۱۶	رُوس اور ترکی کے جنگ کے وقت مسلمانوں کی ذمہ داری اور ملی دینی فریضہ	مکتوبات قاسمی قلمی	فارسی	آخر میں

تصوف

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	تحقیق وحدت الوجود والشہود	جمال قاسمی	اُردو	ص۳ تا ۸
۲	مسئلہ تصور شیخ	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص۳۲ تا ۳۳
۳	قلب کو بائیں طرف رکھنے کی حکمت	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص۳۳ تا ۳۴

عقائد اور متعلقہ مباحث

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	متعلقہ نذر بتاں وغیرہ	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص۳۵ تا ۴۰
۲	تحقیق ما اھل بہ لغیر اللّٰہ	قاسم العلوم مکتوب ۳ شمارہ ۲	فارسی	ص۱ تا ۴۵
۳	در اثبات حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم	لطائف قاسمیہ	اُردو	ص۲ تا ۵
۴	تحقیق مباحث تحذیر الناس (امکان نظیر) (جوابات مکتوبات مولانا عبدالعزیز امروہوی)	مناظرۂ عجیبہ	اُردو	ص۴۵ تا ۷۰
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۷۶ تا ۸۶

۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۹۲ تا ۱۰۵
۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۱۰۵ تا ۱۰۶
۸	اشارات اجمالیہ بحث امکان نظیر	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص۱۸۴ تا ۱۹۵
۹	تحذیر الناس پر مولانا محمد علی چاند پوری کے اعتراضات کے جوابات	تنویر النبراس	اُردو	ص۱ تا ۳۸
۱۰	تحذیر الناس پر مولوی عبدالقدر بدایونی کے اعتراضات کے جوابات	تنویر النبراس	اُردو	ص۳۹ تا ۹۸
۱۱	معصومیت انبیاء اور تحقیق کلی طبعی	قاسم العلوم مکتوب شمارہ ۲	فارسی	ص۱ تا ۳۲
۱۲	در جواب شبہات ثبوت نبوت از معجزات	قاسم العلوم مکتوب ۷ شمارہ ۳	فارسی	ص۱ تا ۳۲
۱۳	مسئلہ علم غیب	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص۵۰ تا ۵۱
۱۴	اپنے مشائخ کو اپنے قریب جاننا غلط ہے حاضر و ناظر جاننا صحیح نہیں	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص۵۱ تا ۵۲
۱۵	تحقیق مزید بر سماع موتی	جمال قاسمی	اُردو	ص۸ تا ۱۶
۱۶	ایمان و کفر یزید	فیوض قاسمیہ	اُردو	ص۳۴ تا ۳۵

شیعوں کے عقائد اور اعتراضات کی تردید

۱	در تحقیق آں کہ شیعی و خوارج مؤمن اند نہ کافر	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۱ تا ۳
۲	کیفیت مباحثہ با مولوی حامد حسین لکھنوی	ایضاً	فارسی	ص ۴ تا ۶
۳	در جواب اعتراضات اہل تشیع	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۷۲ تا ۱۷۹
۴	در جواب شبہ شیعیان	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۶ تا ۱۰
۵	در جواب بعض شبہات شیعہ	ایضاً	فارسی	ص ۱۰ تا ۱۷
۶	در تحقیق وراثت	ایضاً	فارسی	ص ۱۷ تا ۲۵
۷	جواب شبہ بعض فضلا و عدم ملوکیت فدک	قاسم العلوم مکتوب ۱، شمارہ ۱	فارسی	ص ۱ تا ۱۸
۸	جواب استدلالات علامہ طوسی، دربارہ امامت و بیان معنی اختلاف امتی	قاسم العلوم مکتوب ۱۰، شمارہ ۴	فارسی	ص ۱ تا ۱۹
۹	شیعوں کے ۲۸ سوالات کے جوابات	اجوبہ اربعین (حصہ اوّل)	اُردو	ص ۱۰ تا ۹۸
۱۰	شیعہ علماء سے بیالیس (۴۲) سوالات (حضرت مولانا نانوتوی کی طرف سے)	ایضاً	ایضاً	ص ۱۰۱ تا ۱۰۸
۱۱	جوابات اعتراضات پادریاں	فرائد قاسمیہ	ایضاً	ص ۹۷ تا ۱۰۴

تقلید اور بدعت کی تحقیق

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	تقلید کی بحث	فرائد قاسمیہ	اردو	ص ۹۳ تا ۹۷
۲	تحقیق تقلید و تراویح اور ضاد کا مخرج	تصفیۃ العقائد	ایضاً	ص ۳۳ تا ۳۶
۳	در تحقیق بدعت و سنت	فیوض قاسمیہ	اردو	ص ۴۳ تا ۴۹

سر سید احمد کے دینی خیالات اور مذہبی تفردات پر نظر

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	مکتوب بنام پیر جی محمد عارف	تصفیۃ العقائد	اردو	ص ۵ تا ۲۹
۲	مکتوب بنام سر سید احمد خان	ایضاً	اردو	ص ۲۹ تا ۳۳

متفرقات

۱	در تحقیق نفس	فیوض قاسمیہ	فارسی	ص ۵۳ تا ۵۹

ادب

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	در معنی شعر: من آں وقت	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۷۹ تا ۱۸۴

۲	در معنی بیت مثنوی: زندہ معشوق است و عاشق مردہ	اسرار قرآنی	فارسی	ص ۱۶ تا ۱۸
۳	در معنی بیت مثنوی شریف	اسرار قرآنی	ایضاً	ص ۲۵ تا ۲۹

علمی فنی اصطلاحات اور مباحث

۱	تحقیق کلی متکرر النوع ومثنات بالتکریر	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۵۴ تا ۱۵۷
۲	در تحقیق واسطہ فی العروض	ایضاً	فارسی	ص ۱۵۷ تا ۱۶۱
۳	تحقیق المرکب والاجزاء	الحظ المقسوم	عربی	ص ۶ تا ۲۳

ذاتی

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	بنام حاجی امداد اللہ مہاجر مکی رحمۃ اللہ علیہ	مجموعہ مکتوبات	فارسی	کل ۹ صفحات
۲	ایضاً	اکابر	ایضاً	ایضاً
۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً

۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۹	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۱۰	ایضاً	مجموعۂ مکتوبات اکابر (قلمی)	ایضاً	ایضاً
۱۱	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۱۲	ممتاز علی میرٹھی	مکتوبات قاسمی قلمی	اُردو	ص ۴۸ تا ۵۲
۱	مرزا عبدالقادر بیگ مرادآبادی (بموقع سفر حج موصوف)	لطائف قاسمیہ	اُردو	صف ۲۰ تا ۲۱
۱	شاہ رفیع الدین مہتمم مدرسہ (دیوبند)	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۵۲ تا ۵۳
۱	مولانا حکیم رحیم اللہ بجنوری	الحظ المقسوم	عربی	ص ۲۵ تا ۲۷
۱	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۵۳
۲	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۵۳ تا ۵۵
۳	شیخ ضیاء الحق دیوبندی	مکتوبات اکابر دیوبند	اُردو	ص ۵۴ تا ۵۵
۴	در باب عمل کشائش رزق و ادائے دین	لطائف قاسمیہ	اُردو	صف ۲۱ تا ۲۲

۵	درعلاج ہوس دنیا	لطائف قاسمیہ	اُردو	ص ۲۱
۱	خلیفہ بشیر احمد صاحب دیوبند	مکتوبات قاسمیہ	فارسی	ص ۲ تا ۳
۲	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۳ تا ۴
۳	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۴
۴	ایضاً	ایضاً	اُردو	ص ۴ تا ۵
۵	ایضاً	ایضاً	فارسی	ص ۵ تا ۶
۶	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۶ تا ۷
۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۷
۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص ۷ تا ۸
۹	مولانا سید ابوالمنصور دہلوی امام فن مناظرہ	تذکرہ مولانا محمد احسن نانوتوی از محمد ایوب قادری	اُردو	ص ۶۱ تا ۶۲
۱۰	مولانا محمد صدیق احمد مراد آبادی و شمس مراد آبادی	ماہنامہ الفرقان لکھنؤ مارچ ۷۶ء	فارسی مع اُردو ترجمہ	

ذاتی مگر مباحثہ و مناظرہ سے متعلق

نمبر شمار	مضمون	کتاب	زبان	صفحات
۱	مناظرہ کرنے سے انکار کا تذکرہ و شکریہ	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۹۵ تا ۱۹۷
۲	بسلسلۂ مناظرہ مولانا عبدالعزیز امروہوی	فرائد قاسمیہ	فارسی	ص ۱۹۷ تا ۱۹۹

۳	بنام سوامی دیانند سرسوتی بسلسلۂ مناظرہ رُڑکی	جیون چرتر سوامی دیانند	اُردو	ص۵۲۱ تا ۵۲۲
۴	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۵۲۸
۵	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۲۲۹ تا ۵۳۳
٦	ایضاً مع ضمیمہ	ایضاً	ایضاً	ص۵۳۵ تا ۵۴۰
۷	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۵۴۹ تا ۵۵۰
۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۵۵۰
۹	ایضاً	ایضاً	ایضاً	ص۵۵۱ تا ۵۵۲
۱۰	ایضاً	مجموعۂ مکتوبات اکابر (قلمی)	ایضاً	ص۵۵۴
۱۱	سوامی دیانند سرسوتی کے جواب میں مناظرہ کا اشتہار	ایضاً	ایضاً	ص۵۲۰ تا ۵۲۱

قاسم العلوم

مع اُردو ترجمہ

انوار النجوم

مترجم

پروفیسر مولانا محمد انوار الحسن شیرکوٹی رحمہ اللہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

اِنتساب

میں مکتوبات امام المتکلمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے اس ترجمہ کا جو میری کاوش قلبی و دماغی و قلمی کا نتیجہ ہے اپنے شیخ واستاذ حضرت مولانا محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سابق شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند کی طرف انتساب کرتا ہوں اور اُن کی رُوح سے دُعا کا طلب گار ہوں۔

محمد انوار الحسن مترجم

مکتوباتِ قاسم العلوم

زندگی کے ان مختصر سے حالات کے بعد اب ہم مولانا کے فارسی مکتوبات کی طرف جو قاسم العلوم کے نام سے مشہور ہیں اپنی عنانِ قلم موڑتے ہیں اور ان مکتوبات کے پس منظر اور تاریخی خاکے کی طرف لئے چلتے ہیں جن کیلئے ہم نے اس مقدمے کی بنیادیں اُٹھائی ہیں۔

حرف حقیقت..........قاسم العلوم کا پس منظر

ایک تاریخی خاکہ

سو سال پہلے کی بات ہے کہ ایک صاحب منشی ممتاز علی صاحب میرٹھی حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بانی دارالعلوم دیوبند کے خاص عقیدت مندوں میں سے تھے۔ انہوں نے میرٹھ میں مطبع مجتبائی جاری کیا تھا اور بعد ازاں اسے دہلی منتقل کرلیا تھا۔ ۱۸۷۶ء میں انہوں نے یہ مطبع پانچ سو روپیہ میں مولانا عبدالاحد صاحب کو فروخت کردیا تھا۔ جنہوں نے اس کو بامِ عروج پر پہنچایا۔

بہر حال مطبع مجتبائی کے اصل بانی منشی ممتاز علی تھے۔ انہوں نے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ کے کچھ فارسی مکتوبات قاسم العلوم کے نام سے ۱۲۹۲ھ میں چار نمبروں میں شائع کئے جن کی تفصیلات ہم آئندہ سطور میں پیش کررہے ہیں۔

پہلے نمبر کے ٹائٹل کی عبارت سے طباعت کا مہینہ، سال اور اس کی تصحیح جو خود حضرت مولانا نے فرمائی واضح ہوتی ہے۔ عبارت یہ ہے:

نمبر اَوّل

"من یرد اللّٰہُ به خیراً یفقهه فی الدین المنة للّٰه" که بزبان سعید و اوان حمید رساله عجیب و غریب که در تحقیق مضامین دلچسپ و تدقیق نکات دل نشین فرد فریداست مطبوعه تاریخ پانزدهم (۱۵) ماه ربیع الاوّل ۱۲۹۲ھ موسوم برساله.

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب سلمہٗ

بتصحیح مولانا ممدوح که در علم و عمل خویش بقیه سلف صالحین هستند و بجودت طبع و ذکاوت ذهن خود یادگار علماء محققین. در مطبع مجتبائی دهلی باهتمام محمد ممتاز علی طبع گردید

اس کے اوّل میں منشی ممتاز علی صاحب نے جو ایک صفحہ کا تعارفی مقدمہ لکھا ہے اس میں تحریر فرماتے ہیں: "یہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم و میرزا عبدالرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی عرض کرتے ہیں کہ فخر الاماثل و مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مد فیوضہم کی بعض تصنیفات اپنی نظر سے گذریں جن کے دیکھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے تحقیق بیان و تدقیق مضامین سے سلفِ صالحین اور علماءِ محققین کے علم کا سا مزہ ملتا ہے۔ لہٰذا ہم نے بہ نظرِ خیر خواہی خلائق چھاپنا ان کا مناسب جانا تا کہ ہر شخص کو فائدہ حاصل ہو اور اس نمونۂ قدرتِ خداوندی کو دیکھ کر ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اس مجموعہ کا رسالہ قاسم العلوم رکھا"۔

اشتہار قاسم العلوم

اس نمبر کے ٹائٹل کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تصحیح حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے خود فرمائی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام "قاسم

العلوم''، منشی ممتاز علی صاحب نے خود رکھا ہے۔ ان نمبروں کے شائع کرنے سے پہلے منشی ممتاز علی صاحب نے ایک اشتہار چھاپ کر شائع کیا جس کی عبارت ان ہی کے الفاظ اور رسم الخط میں حسب ذیل ہے:

اشتہار قاسم العلوم

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

''جناب مولوی محمد قاسم صاحب کو اکثر صاحب جانتے ہوں گے۔ مناقشہ، مجادلہ سے حذر کرتے ہیں۔ اور عالمِ بے تعلقی میں آزادانہ بسر کرتے ہیں۔ اگر کسی صاحب نے کبھی بلاد دوردست سے کسی مسئلہ مشکل و اَمر لاینحل میں کچھ استفسار کیا تو اس کا جواب لکھ دیا ورنہ کسی سے کچھ کام نہیں اور کیوں کر ہو نفسانیت کا نام نہیں بندہ ان کی وضع آزادانہ کا عاشق اور اُن کے کلامِ محققانہ کا شایق ہے۔ مدت سے اس فکر میں تھا کہ کسی طرح آپ کا کلام حاصل کیجئے اور چھاپ کر عالی طبعان روزگار کو تماشا قدرت کا دکھا دیجئے مگر کچھ بن نہ آتی تھی۔ حسرت باقی تھی آخر حُسنِ اتفاق سے مولانا دہلی میں کیوں نہ تشریف لے آئیں اور غریب خانہ ہی میں کیوں نہ قیام فرمائیں۔ نہایت خوش ہوا آپ کا کلام حاصل کیا چنانچہ تمام خطوط کو جن کی تفصیل ذیل میں درج ہے جمع کر کے ایک رسالہ لکھا ہے اور اس کا نام ''قاسم العلوم'' رکھا۔ یہ رسالہ تخمیناً چھ (۶) جزو کا مطبع احقر میں بتصحیح و مقابلہ مولوی صاحب ممدوح کے ماہ بہ ماہ ایک مرتبہ چھپ کر شائقین دقائق علم دین و عاشقین جناب محبوب رب العالمین کی خدمت میں ارسال کیا جایا کرے گا۔ اہلِ شہر کو فی روپیہ ۲۰ جزو اور صاحبان بلاد دوردست کو فی جزو ایک آنہ مع محصول ڈاک دیا جایا کرے گا اور قیمت رسالہ کی مشتریان سے ماہ بہ ماہ لی جائے گی۔ جن صاحب کو خریدنا اس رسالہ کا منظور نہ ہو وہ صاحب براہِ عنایت رسالہ مرسلہ کی قیمت ارسال فرما کر اپنے ما فی الضمیر سے بذریعہ تحریر مگر بخط پیڈ مطلع فرمائیں

اور مشتریان اگر ٹکٹ مرسل فرمائیں تو مع فیس بھجوائیں۔“

المشتہیر محمد ممتاز علی مہتمم مطبع دہلی ساکن بازار چاوڑی دہلی

مذکورہ اشتہار سے حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا ربیع الاوّل ۱۲۹۲ھ سے کچھ پہلے دہلی میں آ کر مقیم ہونا، خود منشی صاحب کے مکان پر مولانا کا قیام پذیر ہونا۔ قاسم العلوم کے مکتوبات مولانا سے حاصل کرنا۔ مولانا کا مکتوبات اور کتابت کردہ کاپیوں پر نظر ثانی اور ان کی تصحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب مولانا کے دہلی میں پادری تاراچند سے مناظرے ہوئے اور پادری کو شکست فاش دی ہے۔

پھر بھی غلطیاں رہ گئیں

اگر چہ مولانا رحمۃ اللہ علیہ نے کتابت کردہ کاپیوں کی خود تصحیح کی ہے لیکن کاتب کی ستم ظریفی نہ کہئے تو کیا کہئے کہ:

(۱) پہلے نمبر کے آخر میں پچیس کتابت کی غلطیوں کی تصحیح چھاپی گئی ہے۔

(۲) دوسرے نمبر کے آخر میں بھی ”غلط نامہ رسالہ قاسم العلوم“ کے ضمن میں کتابت کی اَسّی (۸۰) غلطیوں کی تصحیح طبع کی گئی ہے۔

لیکن چوتھے نمبر کے آخر میں صحت نامۂ الفاظ یا غلط نامہ کہہ لیجئے موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں بھی کتابت کی کئی غلطیاں ہماری نظر سے گذریں بلکہ پہلے تین نمبروں میں بھی تصحیح اور مقابلے کے باوجود پھر بھی کتابت کی غلطیاں رہ گئی ہیں جن کو ہم نے اپنی نقل میں درست کیا ہے۔ غلطیوں کا تصحیح اور مقابلے کے باوجود رہ جانا طباعت و کتابت کی کرامتوں میں سے ایک کرامت نہ کہیں تو کیا کہئے کہ یہ رہ ہی جاتی ہیں جن کا ہمیں خود بارہا تجربہ ہوا ہے۔

مذکورہ بالا اشتہار کی عبارت سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ قاسم العلوم گویا ایک ماہوار رسالہ ہے جو ماہ بہ ماہ قارئین کے پاس پہنچتا رہے گا اور اس میں حضرت قاسم العلوم کے خطوط یا دیگر فیوض علمیہ کی اشاعت ہوا کرے گی۔ ان نمبروں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ:

(۱) پہلا نمبر: ۱۵؍ربیع الاوّل ۱۲۹۲ھ کو شائع ہوا۔
(۲) دوسرا نمبر: اس پر کوئی تاریخ طبع و اشاعت درج نہیں۔
(۳) تیسرا نمبر: اس کے اندرونی ٹائٹل پر ۱۵؍ماہ ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔
(۴) چوتھا نمبر: اس کے اندرونی ٹائٹل پر ۱۵؍جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ درج ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے اور تیسرے نمبروں کی تاریخوں میں غلطی ہوگئی ہے۔ کیونکہ جب رسالہ قاسم العلوم ماہ بہ ماہ شائع ہورہا ہے تو:

(۱) پہلا نمبر: ۱۵؍ربیع الاوّل ۱۲۹۲ھ کو۔
(۲) دوسرا نمبر: ۱۵؍ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ کو۔
(۳) تیسرا نمبر: ۱۵؍جمادی الاولیٰ ۱۲۹۲ھ کو۔
(۴) چوتھا نمبر: ۱۵؍جمادی الثانی ۱۲۹۲ھ کو۔

شائع ہوا۔ لہٰذا پہلے اور چوتھے نمبروں کی تاریخ ہائے طباعت تو درست ہیں مگر دوسرے نمبر پر تاریخ کا اندراج نہ ہونا اور تیسرے پر ۱۵؍ربیع الثانی کا درج کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ بہرحال یہ آپ کی فہم پر چھوڑتا ہوں۔

ایک اور اشتہار جو چوتھے نمبر کے آخر میں چھپا ہوا ہے

چوتھے نمبر کو دیکھا گیا تو اس کے آخر میں ایک اور اشتہار منشی ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی کی طرف سے چھپا ہوا ملا جس کا مضمون یہ ہے:

اشتہار قاسم العلوم

جن صاحبان نے آج تک قیمت قاسم العلوم کی عنایت نہیں کی لہٰذا اب بذریعہ اشتہار مطلع کیا جاتا ہے کہ مہربانی فرماکر قیمت حسبِ تفصیل ذیل پر چہار جلد کی علیحدہ علیحدہ ملاحظہ فرماکر قیمت ہر ایک جلد کی صفحۂ اوّل یعنی ٹائٹل جلد مذکور پر مع نمبر کے تحریر

ہے معائنہ کرلیں اوراب نمبر چہارم ارسالِ خدمت ہوتا ہے۔آئندہ جس قدر تیار ہوگی پھر اطلاع معہ قیمت کے دی جاوے گی۔فقط۔

تفصیل ہر چہار جلد

جلد اوّل	جلد دوم	جلد سوم	جلد چہارم
/۴	/۵	/۴	/۳
		۱پای	۲پای

المشتہر: محمد ممتاز علی مالک مطبع مجتبائی دہلی

ہم نے بعینہ ان ہی کے رسم الخط اور الفاظ میں اشتہار کی نقل ہدیۂ قارئین کردی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رسالوں کو چھاپ کر لوگوں کے پاس بھیج دیتے تھے اور پھر قیمت کے وصول ہونے کی اُمید رکھتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے نمبر کے بعد بھی وہ جو کچھ چھاپیں گے اس کی طباعت اور اس کی قیمت کی بھی اطلاع دیں گے۔ اس اشتہار سے مطبع کے مالک ہونے کا بھی صاف پتہ چلتا ہے۔

مگر ان چار نمبروں کے بعد یہ سلسلہ جاری نہیں رہا۔ غالبًا لوگوں سے قیمت وصول ہونے میں مایوسی ہوئی معلوم ہوتی ہے مگر یہ قیمت تو معمولی قیمت تھی مگر ؎

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

تفصیل مکتوبات

قاسم العلوم کے اشتہار کے ساتھ منشی ممتاز علی صاحب نے جن مکتوبات کے چھاپنے کا اشتہار دیا تھا وہ اس کے آخر میں درج ہیں اور نمبروں کے ٹائیٹلوں پر بھی مضامینِ مکتوبات کے عنوان درج ہیں۔ پہلے نمبر میں دو مکتوب ہیں ایک مولوی محمد فاضل کے نام اور دوسرا مولانا محی الدین صاحب کے نام۔

مکتوب اوّل (فارسی)

(۱) در جواب شبه بعض فضلاء که درباره عدم مملوکیة فدک در رساله هدیة الشیعه تحقیق کرده شد، بدل اوشاں از روایت واقدی افتاده بود.

پہلا خط

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں ہے جو شبہ کہ ان کو واقدی کی روایت سے ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ مولانا محمد قاسم صاحب کے رسالے میں باغ فدک کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے نہ ہونے کے بارے میں تحقیق کے خلاف ان کے دل میں پیدا ہوا۔"

یہ مکتوب مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مولوی محمد فاضل صاحب کے خط کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولوی محمد فاضل صاحب مولانا محمد قاسم صاحب کے خدام میں سے تھے اور انہوں نے حضرت مولانا سے علوم کا استفادہ بھی کیا ہے۔ حضرت مولانا نے اپنی تصنیف "ہدیۃ الشیعہ" میں فدک نامی گاؤں کو، جو خیبر کے رقبے میں تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت سے خارج ثابت کیا ہے اور واقدی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک آپ کی ملکیت میں تھا لہٰذا مولوی محمد فاضل صاحب نے اپنے خط میں اس شبہ کو ظاہر کیا تھا۔ یہ مکتوب ان ہی کے جواب میں جو چھپے ہوئے اٹھارہ صفحات میں ہے۔ روایت واقدی کے متعلق اس مکتوب میں مولانا لکھتے ہیں:

"حدیث مرفوع که بحواله واقدی اشاره بآں کرده اند اوّل نزد اکثر محدثین قابلِ اعتبار نیست که منجمله و ضاعین اوشاں را شمرده اند آنانکه توثیق اوشاں کرده اند فقط توثیق اوشاں کرده اند توثیق جمله رواة ایشاں نکرده اند تاوقتیکه حال جمله رواة معلوم نتواں گفت که ایں حدیث اوشاں چه خالی دارد. صحیح است یا ضعیف (قاسم العلوم ص ۱۰)

ترجمہ: "مرفوع حدیث کہ واقدی کے حوالے سے آپ نے اُس کی طرف اشارہ کیا ہے اوّل تو اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے کہ محدثین نے انکو منجملہ جھوٹی حدیثوں کے گھڑنے والے میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے ان کو معتمد قرار دیا

ہے تو انہوں نے صرف واقدی کو معتمد کہا ہے ان کے تمام راویوں کی توثیق نہیں کی ہے۔ جب تک کہ تمام راویوں کے حالات معلوم نہ ہوں اس وقت تک نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا حالت رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ (قاسم العلوم ص ۱۰)

آخر میں خلاصے کے طور پر لکھتے ہیں:

"الغرض موجب ملک که قبض است بطور استحقاق فعلی در مرتبه تحتانی نه خود رسول الله صلی الله علیه وسلم را به نسبت اموال فے حاصل بود نه دیگران را و در مرتبه فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلی آنسرور عالم صلی الله علیه وسلم همه مسلم مگر دران مرتبه بیع و شرا وهبه و میراث وغیره تصرفات را رسائی نیست."

ترجمہ: "الغرض ملک کا سبب جو کہ قبضہ ہے مرتبۂ تحتانی میں استحقاق فعلی کے طور پر نہ تو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اَموال فے کی بہ نسبت حاصل تھا اور نہ اوروں کو۔ اور مرتبۂ فوقانی میں قبضہ اور ملک اور استحقاق فعلی تمام امور آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسلم لیکن اس مرتبے میں بھی خرید وفروخت اور مال فے کا ہبہ کرنا اور میراث وغیرہ کے تصرفات اور حقوق تصرفات تک آپ کی بھی رسائی نہیں ہے۔

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین " قَالَ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِيْ عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَ خَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ. که در مشکوة از ترمذی مروی است.

دوسرا خط

ترجمہ: "ابورزین کی اس حدیث کی شرح میں ہے انہوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا وہ ایک بادل میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا تھی اور اس کے اُوپر بھی ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا یہ حدیث مشکوٰۃ میں ترمذی سے لی گئی ہے۔"

یہ فارسی مکتوب مولوی محی الدین خان صاحب شاگرد رشید کے نام ہے جو چھیالیس

مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ گویا پہلے نمبر کے ان دونوں خطوط کے کل صفحات باسٹھ ہیں۔ تمہیدات کے بعد کی تشریح اور متشابہات پر قلم فرسائی کرتے کرتے حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب ''عماء'' کی لفظی اور معنوی تحقیق کے بارے میں لکھتے ہیں:

عمآء بالمد ابر را گویند۔ مگر پیشتر گفتہ ام کہ۔

''عماء'' مد کے ساتھ بادل کو کہتے ہیں مگر میں نے پہلے کہہ دیا ہے کہ۔

غیب را ابری و آبی دیگر است   غیب کا بادل اور پانی اور ہے

آسمان و آفتابی دیگر است   اور اس کا آسمان اور آفتاب اور ہے

دریں عالم اگر ابرانیست کہ زیر آسمان و بالا ء زمین است در عالمِ غیب و بطون کہ موطن وجوب است ، آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبۂ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشد و بالاء مرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است. ہر صفتی وجودی کہ باشد لازم اوست و ہر حقیقی علمی کہ بینی یکے از آثار اوست. چناں کہ نشوونماء نباتات بآمیزش تنزل آں ابر خیرات و برکات و چوں نباشد ''الوجود خیر کلہ'' چنانکہ اَوّلیں سامان کائنات ایں وجود است کہ بآں اشارہ کردہ ام چہ صادر اَوّل ہموں است و ہمہ صادرات از اتباع او''. (قاسم العلوم مکتوب دوم ص ٦)

اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اُوپر ہے تو غیب اور اسرار کی دنیا میں جو اللہ تعالیٰ کے رہنے کی جگہ ہے، ''اَبر'' اس پھیلے ہوئے وجود کو کہنا چاہئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے جو کہ عمل کرنے والی صفتوں کا منبع ہے اور کائنات کے مقام سے اُوپر ہے۔ ہر وجود رکھنے والی صفت جو بھی ہو اس کی ذات کے لئے لازم ہے اور ہر نہ ہونے والی حقیقت جو تم دیکھتے ہو اس کے آثار میں سے ایک اثر ہے جس طرح نباتات کی نشوونما اس بادل کے پانی کے ملنے سے ہوتی ہے اسی طرح تمام کائنات جو ہم دیکھتے ہیں اس بھلائیوں اور برکتوں والے ابر یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی بارش سے ہے اور کیوں نہ ہو وہ ذات تو سراپا خیر ہے۔ جس طرح نباتات کے اُگنے کا سب سے پہلا ذریعہ یہ اَبر باراں ہے اسی طرح اس کائنات کے وجود کا سب سے پہلا ذریعہ یہی پھیلا ہوا وجود ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ سب سے پہلا

صادر وہی وجود ہے اور باقی تمام صادرات اس کے تابع ہیں۔" (قاسم العلوم ص ۶)

دیکھئے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب نے اس متشابہ حدیث کو کس خوبصورتی سے حل کیا ہے کہ علمائے فحول کی گردنیں اس امامِ زمانہ کے سامنے شکریئے میں جھک جاتی ہیں۔ یہ تو ہم نے ان کے طویل خط میں سے مختصر سی عبارت آپ کی تسکینِ ذوق کے لئے پیش کی ہے پورا خط آپ خود پڑھئے۔

اب قاسم العلوم کے دوسرے نمبر کی طرف آیئے اس نمبر میں تیسرا، چوتھا اور پانچواں تین مکتوب ہیں۔ تیسرا مکتوب مولوی فدا حسین کے نام ہے جو مطبوعہ پینتالیس (۴۵) صفحات پر ہے۔ چوتھا مکتوب بھی انہی مولوی فدا حسین کے نام ہے اور یہ مطبوعہ دس (۱۰) صفحات میں ہے۔ اور پانچواں مکتوب مولانا سید احمد حسن صاحب امروہوی کے نام ہے جو حجۃ الاسلام کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ یہ مطبوعہ مکتوب بتیس (۳۲) صفحات کا ہے۔ گویا اس مجموعہ نمبر کے کل صفحات ستاسی (۸۷) ہیں۔ ان تینوں خطوط کے عنواناتِ مضامین حسبِ ذیل ہیں:

مکتوب سوم

در تحقیق "مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" ایضاح معنی قید عند الذبائح که اکثر مفسّرین افزوده اند.

تیسرا خط

"وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے اس میں مفسرین نے ذبح کے وقت کی قید جو لگائی ہے۔ اس خط میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔"

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ "مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" کی فہرست میں وہ جانور بھی شامل کرتے ہیں جو کسی کی نذر کے طور پر نامزد کر دیا گیا ہو جیسا شیخ سدّو کا بکرا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے اپنے اس مکتوب میں دونوں تفسیروں پر مجتہدانہ رنگ میں جو

بحث کی ہے وہ دونوں کی حامل ہے۔ نیز اس سلسلے میں انہوں نے ''اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیّٰتِ'' کی حدیث پر جو کلام کیا ہے وہ بھی اپنی نظیر آپ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ حجۃ الاسلام کا ہی حصہ ہے۔ ''مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ'' پر محاکمہ کرتے ہوئے حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:

محاکمہ حجۃ الاسلام

ما میگوئیم ''مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ'' هماں باشد که وقت ذبح نام غیر برزبان برنذو تشہیر سابق و نیت اولی را دریں باب هیچ مدخلت نباشد . مگر ماحصل ایں جمله بجز ایں چه باشد که ایں قسم را بطور اصطلاح شرعی منجمله ''مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ'' نباید گفت. مگر ازیں قدر حلال نتواں گفت که ایں خیال آرزوی است محال. آری اگر حرمت منحصر در ''مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ'' بودی چشم محللاں خنک گردیدی و شایقاں ذبیحه شیخ سدو وغیره رادر خوردن آں ترددی پیش نیامدی وقتیکه اسباب حرمت کثیر باشند فقط ازیں قدر شاذ نبایدشد. باقی ماندانیکه ایں جا ازاں اسباب کدام است البته ایں سخن گفتنی و شنیدنی است. میگویم سرمایۀ حرمت ایں جانوراں هماں نیت لغیر الله است''. (قاسم العلوم مکتوب سوم نمبر ۲، ص ۴۴۔۴۵)

ترجمہ: ''ہم کہتے ہیں کہ ''مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ'' وہی ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام زبان سے کہیں اور پہلی تشہیر اور پہلی نیت کا اس بارے میں کوئی دخل نہیں۔ لیکن اس جملہ کا ماحصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اس قسم کو اصطلاح شرعی کے طور پر منجملہ ''مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ'' نہ کہنا چاہئے۔ مگر اتنی بات سے حلال نہ کہنا چاہئے کیونکہ یہ خیال ایک محال آرزو ہے۔ ہاں اگر ''مَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ'' میں ہی حرمت منحصر ہوتی تو حلال کہنے والوں کی آنکھ ٹھنڈی ہو جاتی اور شیخ سدو کے ذبیحہ کے شائقین کو اس کے کھانے میں کوئی تردد پیش نہ آتا مگر جبکہ حرمت کے اسباب بہت سے ہوں تو صرف اتنی بات سے خوش نہیں ہونا چاہئے باقی رہی یہ بات کہ یہاں ان اسباب میں سے کون سے اسباب ہیں تو یہ بات کہنے اور سننے کی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس قسم کے جانوروں کی حُرمت کی وجہ وہی لغیر اللہ کی نیت ہے۔''

ہم نے اس مختصر سی عبارت میں پورا محاکمہ تو درج نہیں کیا لیکن اہلِ علم کے نزدیک ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لینے اور غیر اللہ کے نام پر کسی جانور کو نامزد کر دینے میں حضرت حجۃ الاسلام نے جو قدر مشترک معلوم کی ہے وہ دونوں تفسیروں کے لئے مطابقت کا سامان پیدا کرتی ہے۔ اِس لئے اس آیت کے ضمن میں اگر شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے کسی غیر اللہ کے نامزد جانور کو حُرمت میں شامل کر لیا ہے تو کیا مضائقہ ہے۔

مکتوب چہارم

''در معصومیۃ انبیاء علیہم السلام وہم تحقیق حقیقت کلی طبعی۔''

معصومیت انبیاء کے بارے میں حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں:

بزعم احقر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام از صغائر و کبائر قبل النبوۃ و بعد النبوہ بھر طور کہ باشد معصوم اند .... در کلام اللہ میفرمایند "قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" و ھمچنیں " لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ " فرمودہ اند. ایں دو آیت باتباع مطلق ھدایۃ میفرمایند. " (قاسم العلوم نمبر ۲، ص ۱)

چوتھا خط

''انبیاء علیہم السلام کے گناہوں سے معصوم ہونے اور کلی طبعی کی حقیقت کے متعلق ہے۔''

احقر کے گمان میں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد چھوٹے اور بڑے گناہوں ہر صورت میں معصوم ہیں۔۔۔ کلام اللہ میں فرماتے ہیں'' کہہ دیجئے اگر تم اللہ کو محبوب رکھتے ہو تو میرا اتباع کرو اللہ تمہیں محبوب رکھے گا''۔ اور اسی طرح ''البتہ تمہارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اُسوۂ حسنہ موجود ہے'' فرمایا ہے۔ یہ دونوں آیتیں اتباع کی طرف رہبری کرتی ہیں۔''

حضرت حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مقام اجتہاد کا ان عبارتوں سے پتہ چلتا ہے انہوں نے مذکورہ بالا دو آیتوں سے کہ ان میں مطلق اتباع

پایا جاتا ہے یہ نتیجہ نکالا کہ اتباع مطلق اسی شخصیت کا کیا جاتا ہے۔ جو صغائر و کبائر سے پاک ہو لہٰذا انبیاء صغائر و کبائر سے پاک ہوتے ہیں۔

کلی طبعی کی حقیقت

دوسری چیز جس کی تحقیق اس مکتوب میں سائل کے سوال کی بناء پر کی گئی ہے وہ کلی طبعی ہے۔اس کے متعلق کچھ لکھنے سے پہلے حجۃ الاسلام تحریر فرماتے ہیں:

" اکنوں حال کلی طبعی باید گفت. برادر من هرچند ایں هیچمدان از هر دو کوچۀ منقول و معقول نابلد است مگر به نسبت معقول اگر دعویٰ ناآشنائی محض کنم زیبااست. مگر بایں نظر که قلوه و امام دریں فن عقل است نه نقل اگر براقول گذشتگان نظر نیست یا ازخرفشارایشاں خبر نیست گو مباد آخر کم و بیش عقل که بمن عنایت فرموده اند برای رهبری ایں راه کافی است ." (قاسم العلوم نمبر ۲، ص ۸،۹)

"اب کلی طبعی کا حال کہنا چاہئے۔میرے بھائی ہر چند یہ ناچیز علم منقول ومعقول دونوں سے ناواقف ہے لیکن علم معقول کے متعلق اگر محض ناآشنائی کا دعویٰ کروں تو زیبا ہے۔مگر اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ اس فن (منطق وفلسفہ) میں عقل امام ہے نہ کہ نقل تو اگر پہلے معقولی علماء کے اقوال پر میری نظر نہیں ہے یا ان کی قیل وقال سے آگاہی نہیں ہے تو نہ سہی آخر تھوڑی بہت عقل جو اللہ تعالیٰ نے مجھے عنایت فرمائی ہے اس راہ کی رہبری کے لئے کافی ہے۔"

اس عبارت میں واقعی عاجزی وانکساری کی ایک طرف جھلک ہے اور یہ تحریر فرمایا گیا ہے کہ علم منقول یعنی تفسیر وحدیث وفقہ سے میں ناواقف ہوں تو دوسری طرف علم معقول یعنی عقلیہ علم منطق وفلسفہ کے کوچے سے بھی ناواقف ہوں۔ اس حقیقی انکساری کے باوجود ایک طرف وہ علوم منقولات میں زمانے کے مجتہد نظر آتے ہیں اور دوسری طرف منطق وفلسفہ کے بھی وہ امام معلوم ہوتے ہیں۔

ہم نے حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی سوانح عمری میں جو "انوارِ قاسمی" کے نام سے زیر طبع ہے آپ کے علوم عقلیہ اور نقلیہ میں مجتہدانہ رنگ اور امامانہ

مقام سے سیر حاصل بحث کی ہے اس سے آپ اندازہ لگا سکیں گے کہ حجۃ الاسلام کیا تھے۔ میاں سچ کہہ دوں اور حق کہہ دوں کہ آپ کے زمانے میں آپ سے بڑھ کر اور آپ کے مقام جیسا اُونچا اور بلند پایہ عالم کوئی نہ تھا۔ ایک طرف ان کی عقل سلیم تھی جو قدرت نے اُن کو عطاء کی تھی اور دوسری طرف ان کے دل و دماغ پر تفسیر و حدیث، فقہ اور تصوف کا منجانب اللہ فیضان ہوتا تھا اور اس کی روشنی میں وہ دیکھتے تھے اور دوسروں کو دکھاتے تھے۔

مذکورہ عبارت میں بھی انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر چہ اگلے زمانے کے منطق کے اماموں نے کلی کے متعلق جو کچھ کہا ہے ان کے اقوال پر میری سر دست نظر نہیں ہے لیکن چونکہ کلی، عقلی علم سے تعلق رکھتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اتنی عقل عطاء فرمائی ہے کہ میں ذاتی طور پر کلی کے بارے میں اس کی حقیقت کا انکشاف کر سکتا ہوں اس لئے انہوں نے اس کے بارے میں اپنی ذاتی رائے پیش کی ہے۔

شاہ جہان پور کے مناظرے میں دیانند سرسوتی نے منطق بگھارنی شروع کی اور غلط اصطلاحات پیش کیں اور کہا کہ ایک مطلک (مطلق) ہوتا ہے جو قید ہو اور ایک مکید (مقید) ہوتا ہے جو آزاد ہو۔ غرض اُلٹا جاہل اُلٹی ہی بات کہہ گیا۔ اس پر حجۃ الاسلام کی عقلی قوتوں میں جوش آ گیا اور مقابل کے مقابلے میں ایسے مواقع پر جوش آ ہی جایا کرتا ہے۔ لیکن ایک جوش بے ہوش ہوتا ہے جو جاہل کیا کرتے ہیں اور ایک جوش باہوش ہوتا ہے جو دانشمند کیا کرتے ہیں۔ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جوش باہوش ہوتا تھا اور پھر ان کے سامنے نہ کوئی ٹھہرا اور نہ ٹھہر سکتا تھا۔ چنانچہ دیانند کی اس ''منطق بگھارنی'' پر فرمایا:

''تم نے منطق جاننے والے دیکھے ہی نہیں۔ خدا کے فضل سے اب بھی منطق جاننے والے ایسے موجود ہیں جو از سرِ نو منطق ایجاد کر ڈالیں۔'' (میلہ خدا شناسی)

اس مقولے میں حضرت حجۃ الاسلام کا اشارہ اپنی طرف تھا کہ خدا کے فضل و کرم سے میں نئے علم منطق کو ایجاد کر سکتا ہوں۔ مطلب یہ تھا کہ جو مناطقہ [illegible]

رسا سے علم منطق مدوّن کیا اور اس کی اصطلاحات اور مقدمات مدوّن کئے اور کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل خاصہ، عرض عام، موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اصطلاحیں ایجاد کیں اسی طرح مطالب ومفاہیم ذہنی کو ثابت کرنے کے لئے اس کے مقابلے میں منطق کی ایک نئی طرز نکال کر اس کی اصطلاحات وضع کی جاسکتی ہیں۔ جس طرح سائنس جو اگلوں نے وضع کی ان کے نظریات کچھ اور تھے۔ رفتہ رفتہ جب مشاہدات اور تجربات کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا تو آج کا سائنسدان چاند ﴿امریکہ نے انسان کو چاند پر اُتار دیا۔ پہلا شخص جس نے ۲۰۔۲۱ جولائی ۱۹۶۹ء کو اتوار اور پیر کی درمیانی شب ایک بج کر ۱۷ منٹ پر چاند پر قدم رکھا۔ امریکہ کا آرمسٹرانگ ہے۔ (مترجم)﴾ اور زہرہ پر کمندیں ڈالنے میں کامیاب ہو گیا۔

یونان کے سائنسدانوں نے آب و باد و خاک و آتش چار عناصر ایسے پیش کئے تھے جو مفردات ہیں اور ان میں کوئی اور چیز نہیں ہے لیکن آج کے سائنسدانوں نے ثابت کر کے دکھا دیا کہ ان کو مفرد کہنا غلط ہے خود پانی میں کتنے اجزاء دوسری اشیاء کے موجود ہیں اس لئے پانی ان کے نظریئے کے مطابق مرکّبات میں شامل ہو گیا۔

ٹھیک اسی طرح منطق کا علم بھی جدید طور پر مدوّن کیا جاسکتا ہے اور حضرت حجۃ الاسلام میں واقعی یہ قوتِ عقلیہ موجود تھی کہ وہ از سرِ نو منطق کی تدوین کر ڈالیں۔ حجۃ الاسلام کے شاگرد رشید مولانا حکیم منصور علی خان مرادآبادی جو بعد میں نظام حیدرآباد دکن کے یہاں ملازم ہوئے اور بڑے طبیب بن کر اُونچے مقام پر پہنچے اور حیدرآباد دکن کے ہو رہے اور جن کے بیٹے حکیم مقصود علی خان صاحب عرصے تک دارالعلوم دیوبند کے مخلص اور پرجوش رکن مجلس شوریٰ رہے وہ مولانا منصور علی صاحب حضرت حجۃ الاسلام یعنی اپنے استاد کی مجلس درس میں بیٹھ کر، ان سے علوم کا استفادہ کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچے کہ علوم عقلیہ میں بھی ان کا مقام بہت اُونچا تھا۔ چنانچہ اپنی ایک تحریر میں وہ صاف لکھ گئے:

''میں نے جناب مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کو خوب دیکھا ہے

اوران کی تقریر بھی سُنی ہے اوران کے خیالات اوراوصاف پر غور کیا ہے۔ اُن کا ذہن مصنفین فلسفہ کے ذہن سے بھی عالی تھا۔ وہ ہر مسئلہ شرعی کو دلائل سے ثابت کرنے پر اور مسئلہ فلسفی مخالف شرع کو دلائل سے رَد کرنے پر ایسے قادر تھے کہ دوسرے کسی عالم کو میں نے ایسی قوتِ علمیہ اور قوتِ بیانیہ والا نہیں دیکھا‘‘۔ (مذہب منصور حصہ دوم)

ایک اور جگہ مولانا حکیم منصور علی خان صاحب مذہب منصور کے ابتدائی صفحات میں جو حضرت حجۃ الاسلام کے علوم عقلیہ سے متعلق ہیں لکھتے ہیں:

’’(مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ) نے تمام احکامِ شرعی کو معقولات کردیا ان (مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ) کا مقولہ تھا کہ:

’’تمام احکامِ الٰہی ورسالت پناہی عقلی ہیں مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں‘‘ اور فی الواقع وہ جب کسی مسئلہ کو دلائلِ عقلی سے ثابت کرتے تھے تو اہلِ علم بھی حیران رہ جاتے تھے۔ ظاہر میں کوئی حکم اگرچہ خلافِ قیاس معلوم ہوتا تو مولانا (محمد قاسم) صاحب کی تقریر سے بالکل عقل کے مطابق معلوم ہوتا تھا۔ اُصولِ فلسفہ کو جو شرع شریف کے خلاف ہیں جب دلائل عقلیہ سے رد کرنا شروع کرتے تھے تو ایسا یقین ہوتا تھا کہ ارسطو وافلاطون ان کے مقابلے میں طفلِ مکتب تھے... احکامِ شرعیہ میں اگر کوئی شخص اعتراض کرتا تو ایسی تقریر معقول فرماتے تھے کہ معترض کو اطمینان ہوجاتا تھا۔ فرمایا کرتے تھے کہ:

’’مجھ کو اعتراض کا جواب دینے میں تأمّل نہیں ہوتا بلکہ جواب میں اس قدر دلائلِ عقلی پیشِ نظر آتے ہیں کہ ان کو انتخاب کرنے میں ذرا تامل کرنا پڑتا ہے۔‘‘

(مذہب منصور جلد دوم)

حضرت حجۃ الاسلام کے اس جملے نے کہ تمام احکامِ الٰہی ورسالت پناہی عقلی ہیں مگر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں‘‘، ہمیں اس راہ میں ڈال دیا ہے کہ حضرت حجۃ الاسلام کو عقلی طور پر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ تک رسائی تھی۔ حجۃ الاسلام نے یہ وہ بات فرمائی ہے کہ جس سے ہمارے لئے ان کے علومِ عقلیہ کے بارے میں بے شمار دروازے کھل گئے ہیں۔

یہی مولانا حکیم منصور علی مراد آبادی حضرت حجۃ الاسلام کے ساتھ ایک دفعہ بریلی کے سفر میں ہیں چونکہ مولانا محمد احسن صاحب اور مولانا محمد منیر صاحب بریلی کالج میں پروفیسر رہے ہیں اور وہیں انہوں نے اپنا ''مطبع صدیقیہ'' بھی جاری کرلیا تھا اور یہ دونوں حجۃ الاسلام کے خاندانی بہت قریب کے بھائی تھے جو نانوتے کے رہنے والے تھے اس لئے حجۃ الاسلام کا کئی دفعہ اثنائے سفر میں بریلی بھی قیام رہا ہے۔ مولانا منصور علی خان لکھتے ہیں:

''جب مولانا مرحوم (مولانا محمد قاسم صاحب) نے (ایک دفعہ مراد آباد پور پہنچ کر وہاں سے) قصد بریلی کیا تو ...... میں بھی بریلی کو چلا گیا۔ مولوی غلام مصطفیٰ صاحب شاگرد مولوی نقی علی خان صاحب معقولی مباحثہ کے واسطے تشریف لائے اور پیامِ استاد سنایا کہ مولوی صاحب کو آپ کی کتاب تحذیر الناس پر ایک شبہ قوی ہے۔ اگر آپ تشریف لاویں تو بہتر ہے۔ مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا۔

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ ۔۔۔۔ دگر جنگ جوئی ندارم درنگ

(اگر تم صلح چاہتے ہو تو ہم جنگ نہیں چاہتے اور اگر جنگ چاہتے ہو تو بالکل دیر نہ کروں گا تیار ہوں۔)

غلام مصطفیٰ صاحب نے کہا کہ:

''میری سمجھ میں نہیں آتا کہ واسطہ فی العروض میں ذی واسطہ کیونکر موصوف ہوتا ہے۔ کشتی کو حرکت بالذات ہے اور جالس کو بالعرض مگر دراصل وہ حرکت نہیں۔ لہٰذا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نبوت میں واسطہ فی العروض ہوئے تو دوسرے انبیاء سے سلب نبوت لازم آیا۔''

مولانا (محمد قاسم) صاحب نے فرمایا:

''سفینہ کو حرکت سے متصف نہ کہا جاوے تو وہ مغرب سے مشرق کیسے پہنچا۔ اور محاذات اور ایون اس کے کیونکر بدلتے رہے۔''

انہوں نے (یعنی مولانا غلام مصطفیٰ نے) کہا کہ:

''شیخ نے تو یہی لکھا ہے کہ صرف واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے اور ذی واسطہ نہیں ہوتا۔''

(مولانا محمد قاسم صاحب نے) فرمایا:

''شیخ (بوعلی سینا) نے غلط لکھا۔ اگر آپ کلام شیخ کو سمجھے ہیں تو سمجھا دیجئے۔''

غرض بعد چند ردو بدل کے غلام مصطفیٰ صاحب مولانا (محمد قاسم) صاحب کے بہت معتقد ہو گئے۔ خدام مولوی نقی علی خان صاحب کے مکان پر حسبِ استدعا ان کے تشریف لے گئے۔۔۔ بہت دیر تک مولانا صاحب اِدھر اُدھر کی معمولی باتیں کرتے رہے۔ مگر جس واسطے انہوں نے بلایا تھا وہ مباحثہ نہ کیا بعد رخصت (مولانا محمد قاسم صاحب) کے احباب نے کہا آپ نے بحث کے لئے مولانا محمد قاسم صاحب کو بُلایا تھا۔ کیوں خاموش رہے۔ کہا مناسب نہیں کہ جو شخص اپنے مکان پر آوے اُس سے مباحثہ کیا جاوے۔ آپ نے مذکورہ بالا مولانا منصور علی خان صاحب مرادآبادی کا عینی شہادت سے لبریز بیان پڑھا کہ یا تو مولانا نقی علی خاں صاحب حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب کو اپنے مکان پر بحث کرنے کے لئے بلاتے ہیں اور خود حجۃ الاسلام کے پاس جانا شان کے خلاف سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ایک مہمان کی مہمانی کے ماتحت مولانا نقی علی خاں صاحب کا یہ اخلاقی فرض تھا کہ وہ خود میزبان کے پاس پہنچتے۔

حجۃ الاسلام کے اخلاق کا فاتح ثبوت

لیکن اس کے برعکس وہ اپنے شاگرد مولوی غلام مصطفیٰ کو بھیج کر چیلنج دے رہے ہیں اور جب مولانا غلام مصطفیٰ حجۃ الاسلام کو اپنے استاد کا پیغام دیتے ہیں تو حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب اپنے ہتھیاروں کے ساتھ جن سے وہ ہر وقت لیس رہتے تھے کس طرح میدان میں اُترے ہیں اور یہ فرمارہے ہیں کہ میں جنگ کرنے والا آدمی نہیں ہوں لیکن اگر کوئی جنگ کے لئے آمادہ ہی ہو جائے تو پھر بے درنگ اور بے خوف علمی میدان میں کود پڑتے تھے۔ اور یہ فرماتے نظر آتے تھے ؎

اگر صلح خواہی نخواہیم جنگ دگر جنگ خواہی ندارم درنگ

پھر آپ نے دیکھا کہ مولوی غلام مصطفیٰ کیسے چاروں خانے چت گرے اور حجۃ

الاسلام کے معتقد ہو گئے اور جب قاسم العلوم حجۃ الاسلام خود مولانا نقی علی خاں صاحب کے مکان پر تشریف لے گئے تو اخلاقی طور پر انہوں نے مولانا نقی علی خان کو ان کے مکان پر پہنچ کر پچھاڑ دیا اور علمی طور پر تو وہ میدان میں آئے ہی نہیں اور یوں لوگوں کے سامنے خاموش ہو کر اور ''مہمان'' کا لفظ کہہ کر حاضرین کو اپنی باعزت شکست باور کرا دی۔

ہم عرض یہ کر رہے تھے کہ حضرت حجۃ الاسلام علم معقولات میں بھی اپنے زمانے کے امام تھے اور ان کے سامنے منطق کیا اور فلسفہ کیا کسی علم میں کوئی مقابلہ نہ کر پاتا تھا۔ اس طرح کی یقینی روایت رام پور ضلع مراد آباد کے بارے میں حجۃ الاسلام سے متعلق ہے۔ مذہب منصور میں مولانا منصور علی خاں نے یہ روایت لکھی ہے اور اَرواحِ ثلاثہ میں بھی موجود ہے یہ واقعہ بالکل عینی ہے اور منشی حمید الدین صاحب رئیس سنبھل نے اپنا چشم دید واقعہ بیان کیا ہے کہ حجۃ الاسلام اپنی مصنفہ کتاب ''تحذیر الناس'' کی اشاعت کے بعد جبکہ عام طور پر علمائے بریلی حجۃ الاسلام کے خلاف زہر اُگل رہے تھے رام پور پہنچے تو باوجود اخفا کے آپ کی آمد کی شہرت ہوگئی۔ مولوی ارشاد حسین صاحب شاہ عبد الغنی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد حجۃ الاسلام کے استاد بھائی اور ایک اور منطقی مشہور عالم مولوی عبد العلی ملنے کے لئے آئے۔ مولوی ارشاد حسین صاحب نے زینے پر چڑھتے ہوئے اپنے شاگردوں اور دیگر علماء سے کہا:

''اگر رام پور کی عزت رکھنا چاہتے ہو تو اس شخص کو مت چھیڑنا''۔

ادھر خود حجۃ الاسلام بھی بعض حضرات سے ملنے کے لئے شہر میں نکلے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی کے شاگردوں نے مولانا احمد حسن صاحب کو جو حجۃ الاسلام کے شاگرد آپ کے پیچھے پیچھے ساتھ تھے۔ تحذیر الناس کے مسائل میں چھیڑا۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہلکی آواز میں انہیں جواب دیا۔ حضرت حجۃ الاسلام نے سُن لیا اور فرمایا اپنے استاد کو بلا لو ان سے بات ہو جائے گی۔ پھر اہلِ شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت حجۃ الاسلام نے منظور کر لی۔ منشی حمید الدین صاحب سنبھلی کہتے ہیں:

''اہل شہر نے وعظ کی درخواست کی حضرت نے منظور فرمالی۔ شب کو مجلسِ وعظ کھچا کھچ بھری ہوئی تھی۔ شہر کے اُمراء، رؤساء، علماء، عمائد شہر، طلباء غرض کہ ہر طبقے کے لوگ بھر گئے تھے اور لوگوں کا ایک میلہ سا لگ گیا۔ حضرت مولانا نے تقریر فرمائی بس اس دن شاید بچے اور عورتیں گھروں میں رہ گئی ہوں گی ورنہ کل شہر مجلسِ وعظ میں آ گیا تھا اور اس آیت کا وعظ فرمایا:

''اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ''

اور اس آیت کے تحت میں فلسفہ کے ان تمام مسائل کا جن پر منطقیوں کو ناز تھا رد فرمادیا۔ اور اسی آیت سے جزو لایتجزی کا اثبات، قیامت کا ثبوت، حدوث عالم وغیرہ اُمور مہمہ ثابت فرمائے.... مولانا مملوک علی صاحب نانوتوی (استاذ دہلی کالج دہلی) نے (جو مولانا محمد قاسم صاحب کے رشتے کے تایا بھی تھے) اقلیدس کا ایک ترجمہ کیا تھا جس پر مولوی عبدالحق صاحب خیرآبادی (مشہور منطقی مولانا فضل حق خیرآبادی کے بیٹے) نے (اس ترجمے پر) رکیک الفاظ میں اعتراض کئے تھے ان سب کا جواب بھی اس تقریر میں ارشاد فرمایا اور نہایت جوش میں فرمایا کہ:

''یہ کیا بات ہے کہ لوگ گھر میں بیٹھ کر اعتراض کرتے ہیں اگر کچھ حوصلہ ہے تو میدان میں آجائیں مگر ہرگز یہ توقع لے کر نہ آئیں کہ وہ قاسم سے عہدہ برآ ہو سکیں گے۔ میں کچھ نہیں ہوں مگر میں نے جن کی جوتیاں سیدھی کی ہیں وہ سب کچھ تھے۔''

غرضیکہ مسائل مناطقہ اور فلاسفہ کا نہایت زبردست رد اس وعظ میں فرمایا۔ شہر کے تمام مشاہیر علماء سوائے مولوی عبدالحق خیرآبادی کے اس وعظ میں موجود تھے مگر بولنے کی جرأت کسی کو نہ ہوئی۔'' (اَرواحِ ثلاثہ، صفحہ ۲۷۸ تا ۲۸۰...ومذہب منصور جلد دوم)

مذکورہ بالا حالات سے آپ نے اندازہ لگایا کہ اس وعظ میں حضرت حجۃ الاسلام نے کس شان سے منطقیوں اور فلسفیوں کی دھجیاں اُڑا کر رکھ دیں جن پر مولانا عبدالحق خیرآبادی اور دوسرے علمائے بریلی ورام پور کو ناز تھا اور پھر مولانا عبدالحق خیرآبادی کو

کس شان سے چیلنج کیا کہ باہر میدان میں آکر بات کریں لیکن یہ اُمید نہ رکھیں کہ قاسم سے عہدہ برآ ہوسکیں گے۔ ان واقعات سے آپ کو ہم نے اب ایک ایسی فضاء میں پہنچا دیا جس میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا عقلیہ علوم میں تمام علمائے عصر سے فائق اور برتر ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی بحث لے کر ہم نے مکتوب چہارم میں کلی طبعی کے متعلق بات کا آغاز کیا تھا۔

آمدم برسر مطلب

ہم کہہ یہ رہے تھے کہ قاسم العلوم کے چوتھے مکتوب میں حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں عصمتِ انبیاء علیہم السلام پر بحث کی ہے وہاں کلی طبعی پر جو خالص عقلی مسئلہ ہے اور علمِ معقول سے تعلق رکھتا ہے اس میں اپنی ذاتی رائے جس انداز سے پیش کی ہے اس کو پیش نظر رکھ کر اُنہوں نے درست فرمایا ہے کہ:

" و امام دریں فن عقل است نہ نقل. اگر براقوال گذشتگان نظر نیست یا از خرفشار ایشان خبر نیست گو مباد " آخر کم و بیش عقل کہ بمن عنایت فرمودہ اند برای رهبری این راه کافی است ."

لہٰذا حجۃ الاسلام کی عقل سلیم جس مقام پر ہے وہ فنون معقولات میں امامت کا مقام رکھتی ہے۔

وضاحتِ کلی طبعی

یہاں پہنچ کر ہم آپ کا سلسلۂ فکر "قاسم العلوم" کے چوتھے مکتوب سے جس کا ہم مکتوبات کے ضمن میں ذکر کر رہے تھے ملاتے ہیں۔

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے متعلق دو جگہ اپنے مکتوبات میں قلم اُٹھایا ہے ایک تو اسی چوتھے مکتوب میں اور دوسرے موقع پر دوسرے مکتوب میں جو حدیث ابی رزین کی شرح میں ہے۔ دوسرے مکتوب میں کلی طبعی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

"ماحاصل مادہ را کلی طبعی نام می نهیم و صورت آں را کلی جنسی . وجه

تسمیه خود ظاهر است چه کلیت که مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض. از تعدد مرایا و مناظر تعدد بالعرض باد لاحق و عارض شود ورنه فی حد ذاته هماں واحد است که بود و ازیں جا است که تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاهی نمیکند اگر تعدد در ذات صورت پودے در تصویر و صورت صاحب تصویر تبائن محض بودی و تغائر بحت و بایں وجه انطباق که مدار دلالت بران است یک لخت مفقود می شد. بالجمله ایں جا تکثر در ذات کلی در مرایا و مظاهر باشد و ایں کوتاهی و کلانی در صغر و کبردر مرایا و مظاهر بود نه در ظاهر و مرئی مگر مظاهر و مرایا باوجود تعدد و تبائن بوجه وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی قابلیت تکثر خود در ذات او بود. اندریں صورت مادّه کلی طبعی باشد و صورت کلی جنسی ". (قاسم العلوم نمبر 1، مکتوب دوم، ص ۲۱، ۲۲)

ہم (کسی چیز کے) اصل مادے کا کلی طبعی نام رکھتے ہیں اور اس کی صورت کا کلی جنسی اور ان کے یہ نام رکھنے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ کلیت جس کا نتیجہ کثرت ہوتا ہے اور کلی جنسی میں بالعرض۔ تعدد مرایا اور تعدد مناظر سے اس کو تعدد بالعرض لاحق اور عارض ہوتا ہے ورنہ خود اپنی ذات میں جیسا کہ وہ تھی وہی ایک ہے اور یہیں سے ثابت ہے کہ تصویر صاحب صورت کی صورت پر دلالت کرنے میں کوئی کمی نہیں رکھتی۔ اگر صورت کی ذات میں کئی ہونا ہوتا تو تصویر اور صاحب تصویر کی صورت میں محض تباین ہوتا اور تغایر بحت ہوتا۔ اور اس وجہ سے انطباق کہ دلالت کا مدار اس پر ہے یک لخت مفقود ہو جاتا۔ بالجملہ یہاں پر کلی کی ذات میں تکثر نہیں ہوتا بلکہ مرایا اور مظاہر میں ہوتا ہے اور یہ چھوٹائی اور بڑائی صغر و کبر میں مرایا اور مظاہر میں ہوتی ہے نہ کہ ظاہر اور مرئی میں۔ لیکن مظاہر اور مرایا تعدد اور تباین کے باوجود، صورت کی وحدت کے باعث ایک دوسرے کے ہم جنس ہوتے ہیں۔ اور کلی طبعی میں کثیر ہونے کی قابلیت خود اس کی اپنی ذات میں ہوتی ہے۔ اس صورت میں مادّہ کلی طبعی ہوتا ہے اور صورت کلی جنسی ہوتی ہے۔''

مذکورہ بالا عبارت میں کلی طبعی اور کلی جنسی کے متعلق جو خیالات حجۃ الاسلام نے پیش فرمائے ہیں ان کی معیاری بلندی کا اندازہ اہلِ فن ہی کر سکتے ہیں۔

یہ ہم ضرور دیکھتے ہیں کہ ان کی طرز تحریر ان کے منطق وفلسفہ میں بھی امام ہونے کی طرف صاف دلالت کرتی ہے۔

اپنے چوتھے مکتوب زیر بحث میں کلی طبعی کے متعلق حجۃ الاسلام لکھتے ہیں:

''مفہومات را ذہن ومصادیق را خارج ظرف است۔ در کلی مفہوم کلی منطقی و مصداق کلی طبعی است۔''

معانی کے لئے ذہن ظرف ہوتا ہے اور وہ معانی جن چیزوں پر صادق آتے ہیں ان کے لئے خارج ظرف ہوتا ہے (کہ خارج میں ان کا وجود ہوتا ہے) کلی میں کلی منطقی کا مفہوم اور کلی طبعی کا مصداق ہوتا ہے۔''

آگے چل کر تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

کلی طبعی پارہ' کبیر از وجود منبسط می باشد که بلباسِ خاص اعنی پیکرِ مخصوص آراسته . غرض کلی طبعی چیزے دیگر است و پیکر آں چیز دیگر. کلی طبعی بذاتِ خود در خارج موجود است. و جزئیات و اشخاص پار های آں وجود اشخاص همان وجود کلی طبعی است و وجود کلی طبعی همان وجود اشخاص و پیکر کلی طبعی که آنرا جنس باید دانست.... بالجمله هر که بوجود کلی طبعی در خارج گفته هم غلط نگفته دهر که بانتزاع آں جزئیات رفته هم از حق نگذشته . مسقط اشاره هریک چیز دیگر است کسی مصداق و معروض را پیشِ نظر داشته و کسی عارض و پیکر را قبله خود ساخته. هاں بوجه قلت تدبر احکام یکے رابدیگری آمیختند و فتنها انگیختند والحمد لِلّٰه علیٰ ما هدا ناالی الصواب.(قاسم العلوم نمبر ۲، مکتوب چهارم، ص ۹، ۱۰)

''کلی طبعی وجود منبسط کا ایک بڑا ٹکڑا ہوتا ہے کہ خاص لباس یعنی مخصوص ڈھانچے میں آراستہ ہوتا ہے۔ غرض کلی طبعی دوسری چیز ہے اور اس کا ڈھانچہ دوسری چیز ہے۔ کلی طبعی بذاتِ خود خارج میں موجود ہے۔ اور جزئیات و اشخاص اس کے حصے ہیں۔ اشخاص کا وجود وہی وجود کلی طبعی ہے اور وجود کلی طبعی وہی اشخاص کا وجود ہے اور کلی طبعی کے ڈھانچے کو اس کو جنس جاننا چاہئے۔ بالجملہ جس شخص نے کہ کلی طبعی کے وجود کو خارج میں کہا اس نے بھی غلط نہیں کہا اور جس نے اس کے انتزاع کو جزئیات سے کہا وہ بھی حق

سے آگے نہیں بڑھا۔ ہر ایک کے اشارے کی جگہ کوئی اور ہی چیز ہے۔ کسی نے مصداق اور معروض کو پیش نظر رکھا اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا قبلۂ خیال بنایا۔ ہاں قلت فہم کے باعث ایک کے احکام کو دوسرے کے احکام سے خلط ملط کر دیا اور فتنے برپا کر دیئے اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں کہ اس نے ہمیں صحیح سمجھ عطاء فرمائی۔

حجۃ الاسلام نے کلی طبعی کے بارے میں جن دو مکتبہ ہائے فکر میں اختلاف ہے ان دونوں کو درست کہا ہے اور یہ ظاہر فرمایا کہ اس کے بارے میں کسی نے مصداق اور معروض کو پیشِ نظر رکھ کر قیاس آرائی کی ہے اور کسی نے عارض اور پیکر کو اپنا مطمح نظر سمجھا ہے۔

حجۃ الاسلام کی معراجِ خیال

لیکن آخر میں حجۃ الاسلام نے یہ فیصلہ دیا کہ ان دونوں گروہوں نے ایک دوسرے کے احکام کو خلط ملط کر کے کلی طبعی کے اصل منشاء کو بگاڑ کر رکھ دیا۔ اور اس سے آپ حضرت حجۃ الاسلام کے معقولی علوم میں معراجِ کمال کا اندازہ لگائیے کہ دونوں میں تدبر کی قلت کے باعث ایسا ہوا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس نے ہمیں ان دونوں معقولی جماعتوں سے بہتر فکر عطاء فرمائی جو کلی طبعی کو صحیح معنی میں سمجھنے کی طاقت رکھتی ہے۔ اللہ اکبر یہ ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب جن کا علوم عقلیہ میں آپ پر مقام واضح ہو گیا ہوگا۔ جہاں تک شرعیہ علوم میں آپ کا مقام ہے وہ آئندہ صفحات میں آپ اِن شاء اللہ دیکھیں گے اور کچھ گذشتہ صفحات میں بھی آپ دیکھ چکے ہیں۔

اب ہم پھر مکتوباتِ قاسم العلوم کی تفصیلات کی طرف آپ کو لئے چلتے ہیں:۔

مکتوب پنجم

در تطبیق حدیث: " اَلْمُکَاتَبُ عَبْدٌ مَا بَقِیَ عَلَیْهِ مِنْ مُکَاتَبَتِهٖ دِرْهَمٌ " (رواه ابو داؤد)

...... وحدیث " اِذَا اَصَابَ الْمُکَاتَبُ حَدًّا اَوْ مِیْرَاثًا وَرِثَ بِحِسَابِ مَا عَتَقَ " (رواه ابو داؤد)

پانچواں خط

حسب ذیل بظاہر دو متضاد حدیثوں میں موافقت ظاہر کرنے کے بارے میں ہے: (۱) مکاتب غلام اس وقت تک غلام ہے جب تک اس کے ذمہ مکاتبت کا درہم بھی ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا۔ اور حدیث...... ''جب مکاتب حدیا میراث کو پہنچے تو اپنی آزادی کے مطابق وہ حدیا میراث کا وارث ہوگا۔'' (ابوداؤد)

یہ دونوں حدیثیں بظاہر ایک دوسرے کے متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حضرت حجۃ الاسلام نے ان دونوں حدیثوں سے تعارض کو جس طرح اُٹھایا ہے وہ ان کی محدثانہ ژرف نگاری کا ایک ادنیٰ نمونہ ہے ورنہ انہوں نے اپنی تصنیفات میں زیر بحث آنے والی حدیثوں میں جو مضامین آفرینی کے دریا بہائے ہیں ان کے عمق کو کوئی شناور حدیث ہی پہچان سکتا ہے۔ اتنا عرض کردوں کہ مکاتب وہ غلام ہوتا ہے جو ٹھہرا ہوا روپیہ مالک کو دے کر آزاد ہونا چاہتا ہے۔ اور مالک بھی راضی ہوجاتا ہے کہ اگر تم اتنا روپیہ ادا کردو تو تم آزاد ہو۔

یہ مکتوب دراصل حجۃ الاسلام نے اپنے شاگردِ عزیز مولانا سید احمد حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے استصواب پر لکھا ہے کہ انہوں نے ان دونوں حدیثوں کے تعارض کے بارے میں اُن سے استفادہ چاہا ہے۔ یہ مکتوب بتیس مطبوعہ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ قاسم العلوم کا دوسرا نمبر انہی تین مکتوبات یعنی تیسرے، چوتھے اور پانچویں پر مشتمل ہے۔

مختصر مضمون تطابق

اِن دونوں مذکورہ بالا حدیثوں میں مطابقت کا تفصیلی جائزہ تو آپ سارا مکتوب پڑھ کر ہی لگا سکیں گے۔ لیکن وہ مختصر سی عبارت جو ہم نے اس میں سے منتخب کی ہے اس جز میں آپ کو کل کا نقشہ نظر آجائے گا۔ گویا کوزے میں آپ کو دریا مل جائے گا۔

تحریر فرماتے ہیں:

''اکنوں فہمیدہ باشی کہ المکاتب عبد ما بقی علیه درهم اعنی بجہت آنکہ نہ

ملک قابل تقسیم است در حقیقت رقیق قابل انقسام چنانکہ رقیق مشترک ہمہ مملوک ہر ہر کس از شرکا باشد مکاتب نیز قبل اداء بدل کتابت ہم چناں بر اشتراک سابق بود چنانکہ بتمامہ مملوک رُوح است ہمچناں بتمامہ مملوک مولیٰ باشد۔ (قاسم العلوم مکتوب پنجم ص ۲۷)

ترجمہ: ’’اب تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ مکاتب غلام ہی رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی رہے۔ یعنی اس سبب سے کہ نہ تو ملک قابلِ تقسیم ہے اور نہ رقیق (غلام) کی حقیقت تقسیم ہونے کے قابل۔ جس طرح سب کا مشترک غلام شرکاء میں سے ہر ہر آدمی کا مملوک ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب غلام بھی کتابت کی رقم ادا کرنے سے پہلے اسی طرح سابق اشتراک پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ پورے کا پورا رُوح کا مملوک ہے۔ اسی طرح پورے کا پورا آقا کا مملوک ہوتا ہے۔‘‘

تیسرا نمبر

قاسم العلوم کے تیسرے نمبر میں پہلا مکتوب جو ترتیب کے اعتبار سے مکتوبات میں چھٹے نمبر پر ہے فارسی زبان میں اہل حدیث مکتبۂ فکر کے مشہور عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی کا بنام مولانا محمد قاسم صاحب ہے جس میں انہوں نے حضرت مولانا سے معجزات کے بارے میں بعض شبہات کے جوابات چاہے ہیں۔ نیز امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجزات کے بارے میں جو کچھ اپنی تصنیفات میں لکھا ہے اس پر جو شبہات منکرین نے پیش کئے ہیں مولوی محمد حسین صاحب نے ان کا تسلی بخش جواب چاہا ہے۔

(۷) مکتوب ہفتم

بنام مولوی محمد حسین صاحب در جواب شبہات ملحداں بر معجزات وثبوت نبوت از معجزہ وحصول یقین از خبر متواتر۔ گویا حجۃ الاسلام کے اس مکتوب میں معجزات پر ملحدین کے شبہات کا جواب ہے اور معجزے سے نبوت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے اور یہ کہ

متواتر خبر سے یقین کا فائدہ پہنچتا ہے ان تین اُمور پر بحث کی ہے۔ یہ مکتوب بتیس چھپے ہوئے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔

مکتوبِ ہشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلماناں را در ہندوستان دہم در بیان عدم جواز آمدنی اراضی مرہونہ وغیرہ۔

یہ مکتوب مولانا احمد حسن صاحب امروہوی رحمۃ اللہ علیہ کے نام ہے جس میں ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے عدم جواز پر اور رہن رکھی ہوئی زمینوں کی آمدنی کے بحق مرتہن ناجائز ہونے پر مجتہدانہ بحث کی گئی ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ پینتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ غرض تیسرا نمبر ان ہی تین مکتوبات کا مجموعہ ہے جن میں ایک خط مولانا محمد حسین صاحب کا اور دو مکتوب گرامی حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہما کے ہیں۔

قاسم العلوم کا چوتھا نمبر

یہ نمبر تین مکتوبات پر مشتمل ہے جن کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

مکتوب نہم: **(در تحقیق و اثبات شہادت ِ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ موافق قواعد سُنّیاں)۔**

یہ مکتوب مولانا فخرالحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاص تلامذہ میں سے تھے۔ اس خط میں حضرت والا نے سنیوں کے اُصول کے موافق حضرت سید الشہداء امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کو ثابت فرمایا ہے۔ یہ مکتوب حضرت والا کی اجتہادی شان کا ایک خاص نشان ہے جس میں نہایت محتاط طریقے سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پوزیشن واضح کی گئی ہے اور حضرت شہیدِ کربلا کی شہادت پر مجتہدانہ رنگ میں قلم اُٹھایا گیا ہے۔ یہ مکتوب مطبوعہ اُٹھارہ صفحات تک چلا گیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حضرت قاسم العلوم نے شہادتِ امام رضی اللہ عنہ پر امام الکلام کی حیثیت

سے آخری اور قطعی بحث کی ہے جس کے بعد فقہی حیثیت سے اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور جس میں یزید کا کردار متعین ہو کر واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے۔

مکتوب دہم: در جواب استدلالات علامہ طوسی در بارہ امامۃ و بیان معنی اختلاف امتی وحدیث ستختلف۔

اس مکتوب میں جو مولانا فخر الحسن صاحب گنگوہی کے نام ہے۔حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ''اختلاف اُمتی رحمۃ'' کی صحیح حقیقت کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔علامہ طوسی جو اپنے زمانے کے مشہور محقق اور فلسفی ہیں شیعہ فرقے سے تعلق رکھتے تھے انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی امامت اور امام معصوم کی ضرورت پر جو دلائل پیش کئے ہیں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے معتقدات، خیالات اور استدلالات کی دھجیاں فضائے آسمانی میں اُڑا کر رکھ دی ہیں اور علامہ طوسی اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کو پڑھ کر ادنیٰ بصیرت رکھنے والا اہلِ علم صاف سمجھ سکتا ہے کہ علامہ طوسی مولانا کے سامنے ایک طفلِ مکتب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

مثلاً علامہ طوسی امام کی ضرورت کے بارے میں لکھتے ہیں:

''احتیاج امام بہر اینست کہ در رعیۃ احتمال خطا است۔اگر در امام ہم احتمال خطا باشد تسلسل لازم آید۔''

امام کی ضرورت اس لئے ہے کہ رعایا میں غلطی کا احتمال ہے۔اگر امام میں بھی غلطی کا احتمال ہوگا تو تسلسل لازم آتا ہے۔

یعنی دین کے سمجھنے میں رعایا سے غلطی کا امکان ہے۔امام میں بھی اگر غلطی کا امکان ہوگا تو پھر اس کی اصلاح کے لئے اور کوئی امام درکار ہوگا اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ جاری ہو جائے گا جو منطق کی رُو سے غلط ہے لہٰذا امام کی اس لئے ضرورت ہوئی کہ وہ رعایا کی غلطی کو درست کر سکے اور اسی وجہ سے اس کا غلطی سے معصوم ہونا ضروری ہے۔

دلیل طوسی کارد

اس کے برعکس حضرت قاسم العلوم فرماتے ہیں:

''اگر درالفاظ قرآنی غور بکار بریم بدانیم کہ وضع امام فقط بہر اَمر بالمعروف ونہی عن المنکر است۔ ارشاد فرمودہ اند'' اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ''

القصہ در ماہیت اقامۃ الصلوٰۃ واَمر بالمعروف اگر بنگریم امری نمی برآید کہ با عصمۃ ہم آغوش بود بلکہ ایں ہم ضروری نیست کہ اَمر بالمعروف وغیرہ وقت تمکین او عالم بجمیع علوم باشد۔ آری ایں قدر ضروری است کہ قبیل از اَمر بالمعروف ونہی عن المنکر ازمعروف ومنکر آگاہ شود۔ اگرچہ از زبان دیگر علماء باشد چنانچہ پیدا است درنہ امامتِ دیگراں درکنار خود امامت حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم محل تامل خواہد بود۔ چہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم علوم تدریجی است۔

اگر فہم کلامِ ربانی سواء معصوم دیگراں رامحال بود ایں خطابات'' یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ'' ''یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا'' وہمچنیں'' لَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ الخ ''وہمچو آیات از قسم تکلیف مالا یطاق است۔ ورنہ امام را کلام ربانی کافی است۔ آخر درشان ہمیں کلام ''تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ وَھُدًی وَّ بُشْرٰی لِلْمُؤْمِنِیْنَ'' و ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ ''فرمودہ اند۔ وقتیکہ امام رافہم کلام است وکلام ''تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ'' باز چہ حاجت کہ امام معصوم باشد آری اگر ''تِبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ ''نبودی ضرورت وحی افتادی۔ آں وقت اگر عصمت شرطی فرمودند کہ نزد ما بہر وحی ضروری اینست، ضروری میگفتیم۔ ہاں مثل انبیاء اگر پیروی افعال ائمہ ہم از ہر قسم کہ باشد فرض بودی آن وقت البتہ بحکم برہان عصمت ائمہ ضروری بود۔ وانیکہ ''علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاءِ الراشدین من بعدی'' فرمودہ اند۔ اطاعت واتباع مطلق افعال لازم نفرمودہ اند۔ بلکہ سنن معتادہ کہ پیش نظر ہر آئندہ وروندہ از اصحاب وعلماء کردہ باشند۔ زیراکہ خلفاء راشدین بحکم عموم خطاب

''اِتَّبِعُوْا مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَّبِّكُمْ وَلَاتَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِيَآءَ'' وہمچنیں بارشاد عموم'' مَنْ اَحْدَثَ فِي امرنا هذا ما ليس منه فهو رد'' مامور بآن اند کہ عمل بما انزل بکنند و پیروی ماسوا نکنند۔'' (قاسم العلوم مکتوب دہم ص۔۲،۳)

اگر ہم قرآن کے الفاظ میں غور کریں تو جان لیں گے کہ امام کی وضع صرف نیکی کے حکم کرنے اور برائی سے روکنے کے لئے ہے۔ ارشاد فرمایا ہے'' وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو زمین میں تمکین وقدرت عطاء فرمائیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ اور نیکی کا حکم دیں اور برائی سے لوگوں کو روکیں۔

القصہ نماز قائم کرنے اور اَمر بالمعروف کی حقیقت کے بارے میں اگر ہم غور کریں تو کوئی بات ایسی نہیں نکلتی جو عصمت سے وابستہ ہو۔ بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ امام کو قدرت کے وقت اَمر بالمعروف کے لئے تمام علوم کا عالم ہونا ضروری ہو۔ ہاں اس قدر ضروری ہے کہ اَمر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ذرا پہلے معروف اور منکر سے واقفیت ہو خواہ وہ دوسرے علماء کی زبانی ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ یہ بات صاف ہے ورنہ دوسروں کی امامت خود برطرف حضرت پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت بھی قابلِ تامل بن جائے گی کیونکہ علوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بتدریج حضور کو حاصل ہوئے ہیں۔ (جو ۲۳ سال تک اُترتے رہے)

اگر خدا کے کلام کا سمجھنا معصوم کے سوا دوسروں کو محال ہوتا تو پھر ''اے لوگو'' ''اے ایمان والو'' اور اسی طرح ''ان کے ہر فرقے میں سے کیوں نہ ایک ایسی جماعت سفر کرے کہ وہ دین میں سمجھ حاصل کرے'' اور اسی طرح کی دوسری آیات تکلیف ''مالا یطاق'' کی قسم سے بن کر رہ جائیں گی ورنہ امام کو کلامِ ربانی کافی ہے۔ آخر اسی کلام کی شان میں ''ہر چیز کو بیان کرنے والا'' ایمان والوں کے لئے کلام اللہ ہدایت اور خوش خبری ہے'' اور متقین کے لئے ہدایت ہے، فرمایا ہے جب امام کو کلامِ الٰہی کا سمجھنا حاصل ہے اور کلام اللہ ہر چیز کو بیان کرتا ہے تو پھر کیا ضروری ہے کہ امام معصوم ہو۔ ہاں اگر کلامِ

الٰہی اگر "ہر چیز کو بیان کرنے والا" نہ ہوتا تو پھر وحی کی ضرورت پڑتی۔ اس وقت اگر عصمت کی شرط لگاتے جو کہ ہمارے نزدیک وحی کے لئے ضروری نہیں ہے، تو پھر ہم ضروری کہتے۔ ہاں اگر انبیاء کی طرح اماموں کے ہر قسم کے افعال کی پیروی ضروری ہوتی تو البتہ اس وقت دلیل کے بموجب ائمہ کی عصمت ضروری ہوتی۔ رہی یہ بات کہ "تم پر میری اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے" جو فرمائی ہے تو مطلق تمام افعال کی پیروی اور اطاعت کو لازم قرار نہیں دیا ہے۔ بلکہ ان معتاد سنتوں کی پیروی ضروری قرار دی ہے جو اصحاب اور علماء میں سے ہر آنے اور جانے والے کے پیش نظر انہوں نے کی ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین عام حکم کے ماتحت "تم اس کی پیروی کرو جو تمہارے رب کی طرف سے تمہاری طرف نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اور مددگاروں کی پیروی مت کرو۔ اور اسی طرح عام حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ہمارے اس دین کے معاملے میں جو کوئی ایسی نئی بات نکالے گا جو اس میں نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔ وہ صحابہ اس بات پر مامور ہیں کہ وحی پر عمل کریں اور ماسوا کی پیروی نہ کریں۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہ نے علامہ طوسی کے استدلال کی جو دھجیاں اُڑائی ہیں وہ ہم نے پوری نقل نہیں کی ہیں بلکہ اس کا ایک حصہ پیش کیا ہے اس لئے مذکورہ بالا عبارت کو نمونے کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے جس میں ہمیں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت مولانا کے عقلیہ اور نقلیہ اجتہادی دلائل کے سامنے غلط منزل کی طرف چلنے والا بڑے سے بڑا محقق اور علامہ بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا اور وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی اجتہادی قوتوں کو اس طرح استعمال فرماتے تھے کہ اہل علم حیران رہ جاتے تھے اور کسی سے بھی جواب نہ بن پڑتا تھا۔ امام کے بارے میں آگے چل کر حضرت مولانا رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

" اصل دین کلام مبین است که " تبیاناً لکل شیء " براں شاهد است و احادیث بحکم " یعلمهم الکتٰب " شرح آں. هر که ایں متن و آں شرح را یاد کرد. حافظ دین شد تفهیمده باشد که تنفیده باشد آری وقت تنقید احکام که هماں امر

بالمعروف و نهی عن المنکر است فهم دین ضروری است . آن را خود فهمی آمر ضرورنیست چناں که دانستهٔ و از همیں جااست که طالوت امام بود و نبی نبود اما یک نبی در برابر میداشت تا هرچه بفرماید . ایں نیز هماں بفرماید. و اگر مرادش اینست که اقامت دین بفرماید مانیز میگوئیم که امام مقیم دین و حامی شرع متین که همانا مرادف "اقامة وایتاء الزکٰوة" و امر بالمعروف و نهی عن المنکر است می باشد لیکن ایں قدرر اعلم هم ضرور نیست تا بعصمت از خطاء فهم چه رسد . آری افضل همیں است که اعلم از دیگراں باشد مگر نه آنکه احتمال خطاء ممکن نباشد چه ایں خود سواء ذاتِ کبریائی ممکن نیست.

دین کی بنیاد قرآن کریم ہے کہ "تبیانا لکل شی ء" اس پر گواہ ہے اور حدیثیں "یُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ" کے مطابق اس کی شرح ہیں۔ جس نے اس متن اور اس شرح کو یاد کرلیا وہ دین کا حافظ ہوگیا خواہ وہ اس کو سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہو۔ ہاں احکام نافذ کرتے وقت جو کہ اَمر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوں دین کا فہم ضروری ہے اور اس کے لئے آمر کی خود فہمی ضروری نہیں ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے اور یہیں سے ہے کہ طالوت امام تھا اور نبی نہ تھا۔ اپنے ساتھ ایک نبی رکھتا تھا تا کہ جو کچھ وہ حکم دے یہ بھی وہی حکم دے۔ اور اگر طوسی کی مراد یہ ہے کہ اقامت دین کرے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ امام دین کا قائم کرنے والا اور شرع متین کا حامی ہوتا ہے کہ وہی مطلب نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور اَمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ہم معنی ہے۔ لیکن اتنی بات کا علم ہونا بھی ضروری نہیں ہے کجا یہ کہ فہم میں بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔ ہاں زیادہ بہتر یہی ہے کہ امام دوسروں سے زیادہ عالم ہو مگر نہ یہ کہ غلطی کا احتمال ہی ممکن نہ ہو کیونکہ یہ خود ذاتِ خداوند تعالیٰ کے اور کسی کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ بھول چوک سے محفوظ رہ سکے۔

ان عبارتی ٹکڑوں پر غور کیجئے اور دیکھئے کہ حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کا انداز صاف اجتہادی ہے اور قرآن وسنت پر ان کی اتنی گہری نظر ہے جو ایک مجتہد کی ہوسکتی ہے وہ کسی کا سہارا لے کر نہیں چلتے۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے تمام تحریری کارناموں کا یہی انداز ہے۔ خاص طور پر قاسم العلوم کے مکتوبات میں مجتہدانہ قوتیں

پوری شانِ بصیرت کی غماز ہیں۔ ہم نے اپنے اس مقدمے میں ان کے کشفی اوراجتہادی علوم کے چند نمونے قارئین کے لئے صرف اس لئے پیش کئے ہیں کہ وہ مقدمہ پڑھ کر ہی مکتوبات کا اندازہ لگا سکیں۔

مکتوب یازدہم

ہم گذشتہ سطور میں قاسم العلوم کے مکتوبات کے چوتھے نمبر کے ضمن میں کہاں سے کہاں جا پہنچے۔ اب چوتھے نمبر کا تیسرا مکتوب ہمارے پیشِ نظر ہے۔ یہ مکتوب انہوں نے مولانا فخر الحسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے خط کے جواب میں لکھا ہے۔ انہوں نے حسبِ ذیل حدیث کی تحقیق دریافت کی تھی۔

"مَنْ لَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ ميتة جَاهلية"

ترجمہ: "جس نے اپنے زمانے کے امام کو نہ پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا"۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نور اللہ مرقدہٗ کا یہ مکتوب مطبوعہ صفحات پر سات صفحوں پر پھیلا ہوا ہے جس میں مذکورہ حدیث کی تحقیقات کا رنگ غضب کا عالمانہ ہے اور اس میں بھی وہی اجتہادی شان اپنا سر اُبھارتی نظر آتی ہے۔

غرض یہ وہ دس مکتوبات ہیں جن کا نام قاسم العلوم ہے۔ جن کی تفصیلات سے آگاہ کرنا ضروری تھا۔

توفیق ترجمہ

الحمد لِلّٰه علیٰ احسانه کہ سو سال کے بعد ان خطوط کا اُردو میں ترجمہ کرنے کی اس ناچیز کو توفیق ہوئی۔ علمائے دیدہ وَر جانتے ہیں کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے علوم وفنون کو علمی دنیا سے روشناس کرانا معمولی بات نہیں ہے۔ یہ کام تو ان کے جلیل القدر تلامیذ حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب اور مولانا احمد حسن صاحب رحمہم اللہ علیہم اجمعین کا تھا یا پھر ان کے علمی

جانشین حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا جو علمائے دیوبند کے حلقوں میں حکمت قاسمیہ کے سب سے بڑے امین اور شارح سمجھے جاتے تھے اور مسلمہ طور پر جانشین قاسمی اور ترجمانِ قاسم مانے جاتے تھے۔ یا یہ کام اور دوسرے فضلاء کا تھا۔

جن حضرات نے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات یا خطوط پڑھے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ ان کے علوم ایک طرف بلندیوں میں آسمانوں سے باتیں کرتے ہیں اور دوسری طرف گہرائی اور عمق میں ان کی جڑیں تحت الثریٰ تک چلی گئی ہیں۔ **اصلها ثابت و فرعها فی السماء۔**

ہم نے ''انوارِ قاسمی'' جلد دوم میں علوم قاسمیہ سے نہایت تفصیلی طور پر نقاب کشائی کی ہے۔ خدائے کریم وہ دن جلد لائے جب ہماری (تصنیف کردہ انوار قاسمی جلد دوم جلد شائع ہو جائے جو مسودے کی شکل میں اپنے) طبع ہونے کی منتظر ہے۔ خدائے کریم وہ دن بھی جلد لائے جب وہ زیور طبع سے آراستہ ہو کر قارئین کی نگاہوں کے سامنے درانحالیکہ جلد) اوّل شائع ہو چکی ہے۔

یہی انوار قاسمی کی دو جلدیں جو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی علمی اور عملی زندگیوں کو بہت سی نئی معلومات کے ساتھ تصنیف کرنے کا اس راقم الحروف کو شرف حاصل ہوا، قاسم العلوم کے ترجمے کا باعث بنیں۔

جب میں حضرت والا کی تصنیفات کی تفصیلات میں غوطہ زن ہوا تو قاسم العلوم کے چاروں نمبروں کی جستجو پیش آئی۔ حضرت محترم حکیم الاسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند جنہوں نے انوار قاسمی کی دونوں جلدوں کے سلسلے میں میری بڑی مدد فرمائی ان ہی سے میں نے ''قاسم العلوم'' کے بارے میں لکھا تو حضرت والا نے کمال شفقت سے اپنے ذاتی کتب خانے سے یہ نایاب نسخہ بھیج دیا۔ جب مجھے یہ مکتوبات موصول ہوئے تو میں خوشی میں پھولا نہ سمایا۔ چنانچہ انوار قاسمی کی تصنیف کے اثناء میں ہی اس کے مطالعہ میں اتنا مشغول ہوا کہ ختم کئے بغیر چین نہ آیا۔

مطالعہ کے بعد دل نے ایک شدید تقاضہ مجھ پر شروع کر دیا کہ اُردو میں ان خطوط کا ترجمہ ضرور ہونا چاہیئے۔ ایک طرف دلِ ناصبور کی بے صبری اور دوسری طرف عقل بے شعور کی بے خبری کے درمیان میں گھر کر رہ گیا۔ عقل بے شعور گھبراتی تھی کہ اس میں اتنی بضاعت نہ تھی لیکن دل ناصبور کی بے چینیاں اور بے تابیاں غالب آئیں۔

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب
دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

جرأت بے باکانہ نے گستاخی کی طرف منہ پھیرا بالآخر خدائے کریم پر بھروسہ کر کے ترجمہ کے لئے قلم اُٹھایا اور جیسا کچھ ہو سکا اس ناچیز نے قاسم العلوم کے ان فارسی مکتوبات کا اُردو میں ترجمہ کرڈالا۔ غرض یہ ہے کہ میں نے پہاڑ سے سر ٹکرایا ہے مگر خدا کا شکر ہے کہ سر ریزہ ریزہ ہونے سے بچ گیا ہے۔

خصائصِ ترجمہ

کسی دوسری زبان سے اپنی زبان میں ترجمہ کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ ترجمے میں مصنف کے مافی الضمیر کو ادا کرنا دراصل ترجمے کا حق ادا کرنا ہے پھر جہاں جہاں مصنف اپنی عبارتوں میں زور بیان، تاکید مضامین، عظمت معانی اور الفاظ میں مدو جزر کو پیشِ نظر رکھتا ہے مترجم کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ ترجمہ میں اسی انداز اور تیور کو پیشِ نظر رکھے ورنہ ترجمہ کا حق ادا نہیں ہوتا۔

میں نے ترجمے میں ان اُمور کو پیشِ نظر رکھا ہے:

(۱) اس بات کا پورا خیال کیا گیا ہے کہ ترجمہ ایسا با محاورہ ہو کر ترجمہ کا گمان نہ رہے بلکہ یوں معلوم ہو کہ اُردو میں ہی خطوط لکھے گئے ہیں۔

(۲) اصطلاحات کا ترجمہ نہیں کیا گیا البتہ ان کو آسان الفاظ میں بریکٹوں میں واضح کیا گیا ہے اور کہیں قاری کی فہم پر چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے ہی مواقع پر اپنی اصطلاحات خود وضع کی ہیں اور کتنی ہی

اصطلاحات متعلق اصحاب فن کی استعمال کی ہیں۔

(۳) ہر مکتوب کے اوّل میں مکتوب الیہ کا بقدرِ ضرورت تعارف کرایا گیا ہے۔

(۴) ہر مکتوب کا اس کے اوّل میں خلاصۂ مضمون بھی پیش کیا گیا ہے۔ اِلا ماشاء اللہ

(۵) اصطلاحات اور مشکل الفاظ کی حواشی میں تشریح کی گئی ہے۔

(٦) حضرت مولانا نے اپنے مکتوبات میں کہیں پیرے قائم نہیں کئے۔ مسلسل مکتوب ہے کہ لکھتے چلے گئے ہیں۔ حد یہ ہے کہ جملوں کے آخر میں ڈیش تک نہیں۔ بلکہ اگر کوئی نیا مضمون بھی شروع ہوتا ہے تو وہ بھی علیحدہ قطعۂ عبارت یعنی جدا پیرا قائم کر کے نہیں لکھا۔

ہم نے مکتوبات کو پیروں میں تقسیم کر دیا ہے تا کہ قارئین کو سہولت ہو۔ نیز مکتوبات میں مضامین کے اعتبار سے سرخیاں بھی قائم کر دی ہیں لیکن مولانا کی عبارتوں میں کوئی خلل نہیں ڈالا بلکہ سُرخیوں کو نظر انداز کر کے آپ عبارتوں کو ملاتے چلے جایئے انہی کی عبارتیں ہیں جو آپ کو مربوط ملیں گی۔ یہ بھی کیا گیا کہ ہر جملے کے آخر میں ہم نے ڈیش لگا دیئے ہیں۔ واوین اور قوسین کی ضرورت پڑی ہے تو ہم نے بعض کتابوں کے اقوال، اسماء، اصطلاحات وغیرہا کو قوسین میں کر دیا ہے تا جدا اور ممتاز نظر آئیں۔

(۷) کتنی ہی جگہ اس کے آن پر مد نہیں ہے جو فارسی کا اسم اشارہ بعید ہے۔ ہم نے کتنی ہی جگہ مد لکھ دیئے ہیں تا کہ قاری کو دقت نہ ہو اور بعض جگہ ویسے ہی رہنے دیا گیا ہے۔

(۸) مولانا کے تمام مکتوبات میں آیاتِ قرآنی اور احادیث فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی ہیں اور ان پر اعراب تک نہیں ہیں۔ ہم نے ان کو عربی رسم الخط میں جدا کر کے لکھا ہے۔ اور اُن پر زبر، زیر، پیش حرکات وسکنات بھی لگا دیئے ہیں۔ اور حسب ضرورت حوالے حواشی میں درج کر دیئے۔

(۹) وہ عام طور پر ت کو راسم الخط میں ''ۃ'' کی شکل میں لکھتے ہیں۔ مثلاً عبادت کو عبادہ، اُمت کو اُمۃ وغیرہ البتہ گاہے گاہے لمبی ت بھی لکھ دیتے ہیں۔

بہت سے مواقع میں است کے ساتھ اَلف ہے اور بہت سے مواقع میں الف کے بغیر ست لکھنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

(۱۰) عام طور پر ی یائے معروف لکھتے ہیں مگر کہیں ے یائے مجہول سے بھی کام لیتے ہیں۔

(۱۱) ہم نے پوری کوشش کی ہے کہ مکتوبات کی طرزِ تحریر اور رسم الخط کو بعینہ جیسے ان کے مکتوبات میں ہے نقل کر دیا جائے چنانچہ ایسا کیا ہے۔ البتہ کتنی ہی جگہ بے خبری میں ہم نے اپنے الفاظ میں ان کے الفاظ کو لکھ دیا ہے۔

(۱۲) کئی جگہ قاسم العلوم کے جملوں کے آخری الفاظ ایسے ہیں جو اگلے جملوں سے متعلق ہونے کا شبہ پیدا کرتے ہیں اور پہلے جملوں سے بھی وابستہ معلوم ہوتے ہیں ہمیں اس سلسلے میں جملوں کے اختتام پر ڈیش نہ ہونے کے باعث بڑی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے تاہم ایسے جملوں کو ڈیش کے ذریعے جدا اور ممتاز کر دیا گیا ہے۔

(۱۳) ہم نے قاسم العلوم کے نام سے معنون ان مکتوبات کو جلد اَوّل قرار دیا ہے اور دوسری جلد میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کے دوسرے تمام مکتوبات کو یک جا کر کے قاسم العلوم جلد دوم کے نام سے معنون کیا ہے جو اِن شاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد آپ کی نظر سے گذرے گی۔

(۱۴) ہم نے قاسم العلوم کے مکتوبات کی اصلی ترتیب کو جو پرانے مطبوعہ نسخے میں ہے بدل دیا ہے جو آپ کی نظر سے گذرے گی۔ کیونکہ مختصر مکتوبات کو ہم نے اَوّل میں مگر طویل اور مشکل مکتوبات کو آخر میں رکھ دیا ہے۔

(۱۵) ان مکتوبات کی فارسی ادبی قدروں کو ہم نے قارئین کے ذوق پر چھوڑ کر تعرض نہیں کیا ہے۔

(۱۶) مولانا کو چونکہ معقولات اور منقولات میں اجتہادی مقام حاصل ہے اس لئے اپنے اظہار مدعا کے لئے بہت سی اصطلاحات خود وضع کرتے ہیں۔ مثلاً تکثر

الطباعی، تکثر انعکاسی، تکثر انضمامی، تکثر انقسامی، اوصاف انتزاعی، اضافت انتزاعی، اوصاف انتزاعی اضافی، تکثر انتزاعی جہت قابلہ، نسبت واحدہ چنانچہ اپنی اصطلاحات کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

مقصود بدو قسم است مقصود بالذات و مقصود بالغیر۔ و مرادم از مقصود بالذات آنست کہ خود مقصود باشد نہ واسطہ دگر مقاصد۔ پس ہر کیفیتے کہ مرکب باشد بہ معنی مذکور مقصود بالذات بود آنرا حسن نام می نہیم ''ولا مشاحۃ فی الاصطلاح'' و ہر کیفیتے کہ بسیط است اما مقصود بالذات آنرا خوب می گوئیم و آنکہ بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آں را خیر می گوئیم''۔ (قاسم العلوم مکتوب ہفتم ص ۲۳۔۲۴) اس عبارت سے مولانا کا اپنی اصطلاحات وضع کرنا صاف واضح ہے۔ پھر مولانا نے ان وضع کردہ اصطلاحات کی تشریحات بھی خود کردی ہیں۔

اعتراف بے مائگی

الغرض ہم سے بقدر بساط و استعداد جو کچھ ہوسکا ہوگیا لیکن ان سب اُمور کے باوجود نہ معلوم کتنی کچھ کوتاہیاں ترجمے میں اور کتنی کچھ غلطیاں تشریحات میں ہوئی ہوں گی جن کی معذرت کے لئے ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہیں اور ان اغلاط کی مکافات کی صرف یہی صورت ممکن ہے کہ ہمیں آپ براہِ راست مطلع فرمائیں تا کہ ان کی تصحیح کی جاسکے۔

حالات مترجم

بعض احباب کا اصرار ہے کہ میں اپنے حالاتِ زندگی بھی پیش کروں، تو اے حضرات میں کیا اور میرے حالات کیا۔ بات صرف اتنی ہے کہ دو چار لفظ جو اساتذہ سے پڑھے ہیں ان سے جو کچھ سدھ بدھ ہوئی ہے انہوں نے زندگی میں میری رہنمائی کی ہے اور انہی الفاظ کی بدولت پڑھنے، پڑھانے اور لکھنے لکھانے کا کام چلا تا رہا ہوں۔

آباؤ اجداد اور وطن

میرا آبائی وطن اور جائے پیدائش شیرکوٹ ضلع بجنور ہے۔ یہ شیر شاہ سوری کا آباد کیا ہوا ہے۔ یہاں بڑے بڑے اہل علم شاعر و ادیب اور اصحاب فن پیدا ہوئے۔ میرے والد صاحب مرحوم شیخ احمد حسن متوفی ۱۳ ررمضان ۱۳۴۸ھ جنوری ۱۹۳۱ء بن شیخ محمد حسن صاحب متوفی ۱۹۰۳ء بن شیخ محمد داؤد بن شیخ محمد مدن شیرکوٹ کے معزز اور صاحب وجاہت رؤسا میں شمار ہوتے تھے۔ والد صاحب کی شادی خاندان میں ہی شیخ غلام مرتضیٰ صاحب مرحوم کی بڑی صاحبزادی شبیر النساء سے ہوئی جن کی وفات ۱۶ر اگست ۱۹۵۵ء بروز سہ شنبہ بعد دوپہر دو بج کر پچیس منٹ پر ہوئی۔ میری نانی صاحبہ کا نام عمری تھا اور دادی صاحبہ کا نام امتیاز النساء متوفیہ جنوری ۱۹۳۶ء جو شیخ امداد حسین ساکن نگینہ ضلع بجنور محلہ منہاری سرائے کی نیک دختر تھیں۔ ایسی ہمدرد بنی نوع انسان خداترس مخیرہ اور بیٹوں پوتوں کی بے حد شفیقہ عورت کم ہی دیکھنے میں آئی ہیں۔

برادران وخواہر

ہم بالترتیب چھ بھائی تھے۔ حفظ الحسن، مسٹر مبارک حسن (علیگ)، محمد انوار الحسن راقم الحروف، فیض الحسن، نصیر الحسن متوفی ۱۹۴۷ء، ریاض الحسن متوفی ۱۹۵۲ء۔ اب میں پاکستان میں اور مبارک حسن صاحب اور فیض الحسن ہندوستان میں بقید حیات ہیں۔ سات آٹھ سال کی ایک بہن مصطفائی بچپن میں انتقال کر گئی تھی۔

تعلیم

میری ''بسم اللہ'' مولوی عبدالرحمٰن شیرکوٹی نے کرائی، انہی سے اُردو، حساب، قرآن شریف اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ پھر ان کے چھوٹے بھائی مولانا عبدالقیوم صاحب سے فارسی کی اُونچے درجے کی کتابیں اور عربی کی ابتدائی شرح مائۃ عامل تک پڑھیں۔ بعدہ دارالعلوم دیوبند میں چھ سات سال رہ کر (۱) صرف (۲) نحو (۳) ادب

(۴) منطق (۵) فلسفہ (۶) معانی و (۷) بیان، (۸) فرائض، (۹) ہیئت (۱۰) عقائد و (۱۱) کلام (۱۲) فقہ (۱۳) اصول فقہ (۱۴) حدیث (۱۵) اصول حدیث، (۱۶) تفسیر کی کتابیں پڑھ کر فضیلت کی سند حاصل کی۔ دار العلوم دیوبند کے اساتذہ میں (۱) مولوی افتخار علی صاحب برادر زادہ مولانا اعزاز علی صاحب، (۲) بھائی سعید احمد صاحب گنگوہی، (۳) مولانا محمد علی حیدر آبادی (۴) مولانا یعقوب الرحمٰن صاحب عثمانی دیوبندی (۵) مولانا محمد طیب صاحب سلمہ موجودہ مہتمم دار العلوم دیوبند، (۶) مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی سلمہ مفتیٔ اعظم پاکستان (۷) مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی مہاجر مدینہ، (۸) مولانا محمد ادریس صاحب سلمہ کاندھلوی حال شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ لاہور، (۹) مولانا عبد السمیع صاحب دیوبندی، (۱۰) مولانا گل محمد خان صاحب منگلوری، (۱۱) مولانا محمد ادریس صاحب سکروڈھوی، (۱۲) مولانا نبیہ حسن صاحب دیوبندی، (۱۳) مولانا احمد شیر صاحب ہزاروی ، (۱۴) مولانا اعزاز علی صاحب شاہ جہان پوری شیخ الادب، (۱۵) مولانا محمد ابراہیم صاحب بلیاوی، (۱۶) مولانا رسول خان صاحب سلمہ حال صدر مدرس جامعہ اشرفیہ لاہور، (۱۷) مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، (۱۸) مولانا سید محمد انور شاہ صاحب کشمیری، (۱۹) مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب دیوبندی، (۲۰) مولانا مفتی محمد عزیز الرحمٰن، (۲۱) مولانا سراج احمد صاحب، (۲۲) مولانا حکیم محمد حسن صاحب برادر خرد حضرت شیخ الہند رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین و سلمہم اللہ تعالیٰ۔ ان کے علاوہ (۲۳) قاری محمد یامین صاحب سے تجوید و قرأت اور (۲۴) مولانا اشتیاق احمد صاحب سلمہ سے خوش خطی سیکھی۔

شادی

تعلیم کا آخری سال تھا کہ میری پھوپھی صاحبہ اعجاز النساء زوجہ شیخ محمد اسحاق کی دختر زبیدہ خاتون سے میری شادی ہوئی۔ ثریا انوار ایف اے۔ منشی فاضل ڈاکٹر انصار الحسن ، فرحانہ انوار بی۔ اے ، صالحہ انوار طالبہ بی۔ اے ، کلاس بالترتیب میرے بچے میری زندگی کا سرمایہ ہیں۔

ٹریننگ کالج لاہور

دارالعلوم سے فراغت کے بعد پنجاب یونیورسٹی سے مولوی فاضل کا امتحان دیا۔ اس میں کامیابی کے بعد ٹریننگ کالج لاہور میں داخل ہوا۔ وہاں پروفیسر مولانا ظفر اقبال ایم۔اے سے اُصول تدریس و تعلیم، پروفیسر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم امرتسری سے اُردو، پروفیسر محمد منیر رحمۃ اللہ علیہ ایم۔اے سے تاریخ، پروفیسر موہن لال ایم۔اے سے جغرافیہ، ایک ہندو پروفیسر سے سائنس، ماسٹر فیروز الدین سے ڈرائنگ اور کارپینٹری اور نوہریارام ڈرفی ماسٹر سے ڈرل سیکھی۔ اسی سال منشی فاضل اور ادیب فاضل کے امتحانات دیئے گویا ایک سال میں تین امتحانات پاس کئے۔

ملازمت

سب سے پہلے مشن ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ عربک ٹیچر کی اسامی پر مشاہرہ پینتالیس روپیہ تقرر ہوا۔ پانچویں کلاس سے دسویں تک عربی اور اُردو پڑھاتا رہا۔ نو دس ماہ پڑھانے کے بعد ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اصرار پر مشن ہائی سکول سے مستعفی ہوکر اسلامیہ ہائی سکول جالندھر میں ہیڈ پرشین ٹیچر کی پوسٹ پر تقرری ہوئی۔ ۲۲راپریل ۱۹۳۵ء سے پروفیسر کی پوسٹ پر رندھیر کالج کپورتھلہ میں اُردو، فارسی اور عربی مضامین پڑھانے پر مقرر رہا۔ تینوں مضامین کا ہیڈ رہا، بزم ادب اُردو کا صدر، وکٹوریا ہاسٹل کا چارج پانچ سال سپرنٹنڈنٹ بھی رہا۔ کالج میگزین کے اُردو مضمون کے حصے کا چیف ایڈیٹر تھا۔ مہاراجہ جگجیت سنگھ کپورتھلہ کی الماسی جبلی پر عربی میں قصیدہ لکھا جس کے انعام میں مہاراجہ نے قیمتی گھڑی عنایت فرمائی۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے دوران قیام میں بارہ سال شہریوں کو قرآن کریم کا درس دیتا رہا۔ اور جامع مساجد میں خطبات بھی دینے کا موقع ملا۔ جالندھر اور کپورتھلہ کے مشاعروں میں شرکت کی اور غزلیں پڑھیں۔ کپورتھلے کے آل انڈیا مشاعروں میں بھی غزلیں پڑھنے کا

اتفاق ہوا۔اسی اثناء میں میٹرک،ایف اے،اور بی اے کے امتحانات دیئے،میٹرک کی تیاری ماسٹر رام سروپ مشن ہائی سکول جالندھر ملک ماسٹر فضل قادر صاحب جالندھری بی ۔اے۔پی ٹی ماسٹر شیخ عبدالحق صاحب بی۔اے۔بی۔ٹی،ماسٹر غرائب علی بی۔اے ہرسہ اسلامیہ ہائی سکول جالندھر کے اساتذہ تھے بالخصوص ہیڈ ماسٹر محمد خلیل صاحب اسلامیہ ہائی سکول جالندھر سے تیاری کی۔ایف اے کا امتحان خود ہی پڑھ کر دیا۔بی۔اے کی تیاری ماسٹر حاجی ولی اللہ صاحب کپورتھلوی اور ماسٹر عبدالحمید کپورتھلوی اور پروفیسر دیناناتھ رندھیر کالج کپورتھلہ سے کی۔

کپورتھلہ سے پاکستان

۶ ستمبر ۱۹۴۷ء کو کپورتھلہ سے روانہ ہوکر جالندھر ہوتا ہوا 11 دسمبر ۱۹۴۷ء کو لاہور پہنچا۔چند سال لاہور رہا۔۱۹۴۸ء کے ستمبر میں گورنمنٹ کالج کی ایم۔اے اُردو کلاس میں داخلہ لیا۔دوسال مکمل پڑھتا رہا۔گورنمنٹ کالج کے اساتذہ میں ڈاکٹر محمد صادق پی۔ایچ ڈی،ڈاکٹر عنایت اللہ،پی۔ایچ ڈی،پروفیسر منظور حسین ایم۔اے۔علیگ پروفیسر معراج الدین،پروفیسر صوفی غلام مصطفےٰ تبسم،پروفیسر مرزا مقبول بدخشانی،پروفیسر آفتاب احمد،پروفیسر خواجہ سعید احمد،پروفیسر اشفاق علی اور پروفیسر محی الدین اثر سے تعلیم پائی اور امتحان دیا۔۲۲ ستمبر ۱۹۵۳ء سے اسلامیہ کالج لائل پور میں بہ حیثیت پروفیسر کام کرنا شروع کیا۔ایف۔اے اور بی۔اے کی کلاسوں کو عربی،فارسی،اُردو اور اسلامیات پڑھانے کے فرائض سونپے گئے۔شعبہ فارسی کا صدر،بزم سعدی،بزم دین ودانش،بزم اسلامیات کی صدارت کے فرائض بھی سونپے گئے۔اُردو،اسلامیات،فارسی،تاریخ،سیاسیات اور اکنامکس کی سوسائٹیوں میں مقالے پڑھے اور لیکچر دیئے۔اسلامیہ کالج میں تین سو سے نو سو پچیس روپیہ تک کا گریڈ ملا۔ایم اے اُردو،ایم اے پرشین،ایم اے اسلامیات،منشی فاضل،ادیب فاضل،ایف۔اے اور بی۔اے وغیرہ کے ہزاروں طلبہ اور طالبات،مسلم،ہندو،سکھ اور عیسائی مشرقی پنجاب (بھارت) اور پاکستان میں میرے شاگرد ہیں۔

جلسوں اور کانفرنسوں میں شرکت

یوں تو کالجوں اور مدارس کے جلسوں میں کتنی ہی تقریریں کیں لیکن بالخصوص ۱۹۴۱ء میں پنجاب یونیورسٹی کے زیر انتظام آل پنجاب پرشین اینڈ عربک پروفیسرز کانفرنس میں فارسی کے مطالعہ کی ہر دل عزیزی پر میں نے لیکچر دیا۔ وائس چانسلر سر افضل حسین نے صدارت کی تھی۔ پنجاب یونیورسٹی کے ایم۔ اے اُردو کے طلباء کے سامنے غالب پر لیکچر دیا۔ ۲۵؍اپریل ۱۹۵۴ء کو آل پاکستان عربک اینڈ اسلامیات کانفرنس پشاور یونیورسٹی میں عربی میں مقالہ پڑھا۔ سفیر مصر صدارت کر رہے تھے۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۵۶ء کو آل پاکستان اُردو کانفرنس میں مولانا ذوالفقار علی صاحب دیوبندی والد شیخ الہند شارح حماسہ، شارح متنبی، شارح قصیدہ بردہ و بانت سعاد کی علمی خدمات پر مقالہ پڑھا۔ مولوی محمد شفیع سابق پرنسپل اورینٹل کالج نے صدارت کی۔ اُردو کالج کراچی میں اُردو زبان پر لیکچر دیا۔ آل پاکستان سرگودھا اُردو کانفرنس میں اُردو زبان پر مبسوط مقالہ پڑھا۔

تصنیفات

یوں تو میرے کتنے ہی مضامین اور مقالے رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوئے لیکن تصنیفات میں سکول اور کالج کی کتابوں کے علاوہ (۱) انوار الشہادت، (۲) تجلیات عثمانی، (۳) حیات امداد، (۴) رُوح رمضان، (۵) سیرت پیغمبر اعظم، (۶) انوار عثمانی اور (۷) انوار قاسمی طبع ہو کر ہندوستان اور پاکستان میں شائع ہوئیں اور ان پر رسالوں اور اخبارات میں تبصرے چھپے۔ حیات عثمانی، انوار قاسمی جلد دوم، سوانح یعقوبی و مملوکی، تذکرۂ ذوالفقار وغیرہا کتابیں مسودوں کی شکل میں موجود ہیں جو طبع ہونے کی منتظر ہیں۔

ایگزامینر

یوں تو مختلف امتحانات کا ایگزامینر رہا لیکن منشی فاضل، مولوی فاضل، ایف اے اور ایف او ایل کے پنجاب اور پشاور یونیورسٹیوں کا صدر ممتحن اور پیپر سیٹر مقرر

ہوا۔ اور ایف۔اے، بی۔اے، مولوی فاضل، منشی فاضل وغیرہ امتحانات کے سنٹروں کا سپرنٹنڈنٹ بھی بنتا رہا۔ غرض یوں میری زندگی گذری اور گذر رہی ہے۔

شکریہ

آخر میں راقم الحروف مولانا محبوب الٰہی صاحب تلمیذ امام العصر مولانا سید انور شاہ صاحب فاضل علوم عربیہ کا شکر گزار ہے کہ انہوں نے اصلی کتاب اور مسودے کی مطابقت اور ترجمے کی تصحیح میں میری بڑی اعانت فرمائی اور عزیزم پروفیسر عبدالغفار انور ایم۔اے نگینوی اور اپنی دختران ثریا، فرحانہ، صالحہ اور عزیزم ڈاکٹر انصار الحسن کا کہ ان سب نے ان مکتوبات کے ترجمے کی اصل سے مطابقت اور دیگر اُمور میں میری بہت اعانت کی۔

اب آپ کی خدمت میں ''قاسم العلوم'' کا ترجمہ حاضر ہے۔

ربنا تقبل منی و سلام علی المرسلین والحمد للّٰہ رب العالمین۔

محمد انوار الحسن پروفیسر (لائل پور)

انوار النجوم اُردو ترجمہ قاسم العلوم

سے استفادہ کے متعلق

علوم قاسمیہ کے عظیم محقق

حضرت مولانا نورالحسن راشد کاندھلوی مدظلہ

کی 2 اہم باتیں

❶ ترجمہ میں شامل مکتوبات کی ترتیب قاسم العلوم کی ترتیب کے مطابق نہیں، مترجم نے مکتوبات آگے پیچھے کر دیئے ہیں۔

(جیسا کہ گذشتہ صفحہ نمبر 82 میں "خصائص ترجمہ" کے تحت مترجم نے خود نمبر 14 میں اس کی وضاحت کردی ہے)

❷ ترجمہ بھی اصل کے شایانِ شان نہیں، کئی موقعوں پر تو مترجم حضرت مصنف کی منشاء غالبًا سمجھے ہی نہیں اور بہت سی جگہ یہ ہوا ہے کہ ترجمہ میں اصلی کے الفاظ یا وہ خاص لفظ یا فقرہ جو نسبتاً مشکل اور دقیق تھا جوں کا توں نقل کر دیا ہے اس لئے اصل کتاب کے مضامین میں مندرجات سے استفادہ کیلئے اس ترجمہ پر زیادہ اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

(احوال و آثار و باقیات و متعلقات قاسم العلوم حضرت نانوتوی رحمہ اللہ صفحہ 748 مطبوعہ مکتبہ سید احمد شہید لاہور)

نوٹ: مقالات حجۃ الاسلام کے تحت ان مکتوبات کی ترتیب اہل علم کی مشاورت سے اصل کے مطابق کردی گئی ہے۔ (مرتب)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

مکتوب اوّل بنام مولوی محمد فاضل رحمہ اللہ

تعارف مکتوب الیہ

یہ پہلا خط حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک جاں نثار خادم مولوی محمد فاضل صاحب کے نام ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں لکھا ہے جیسا کہ تحذیر الناس کی طباعت کے حوالے سے جو مکتوب میں دیا گیا ہے معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں حضرت مولانا میرٹھ میں بسلسلۂ تصحیح کتب و درس و تدریس قیام پذیر تھے۔ مولوی محمد فاضل بھی اسی دور کے خادموں اور علمی خوشہ چینوں میں سے ہیں۔ اَرواحِ ثلاثہ میں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت اس طرح درج ہے کہ:

"ایک مرتبہ مولانا محمد قاسم صاحب کے پاس آپ کے خادم مولوی محمد فاضل حاضر تھے۔ مولانا (محمد قاسم صاحب) نے ان کو مٹھائی تقسیم کرنے کو فرمایا۔

انہوں نے تقسیم کردی۔ آخر میں اتفاق سے اس میں تھوڑی سی مٹھائی بچ گئی تو آپ نے فرمایا "الفاضل للقاسم (یعنی بچی ہوئی مٹھائی قاسم (تقسیم کرنے والے کی ہے) انہوں نے (یعنی مولوی فاضل) نے جواب دیا الفاضل للفاضل والقاسم محروم (یعنی فاضل مٹھائی تو مسمی فاضل کی ہے اور قاسم محروم ہیں۔

یا یہ کہ بچی ہوئی مٹھائی صاحب فضیلت یعنی آپ کی ہے اور تقسیم کرنے والا

(یعنی میں مولوی فاضل) محروم ہے۔'' (اَرواحِ ثلاثہ ص۲۸۴)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ مولوی فاضل صاحب رحمہ اللہ حضرت والا کے خاص خدام میں سے تھے۔

مکتوب کا پس منظر

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جن کو میں نے قاسم العلوم کے نام نامی سے اپنی اس تحریر میں یاد کیا ہے ایک کتاب ہدیۃ الشیعہ تحریر فرمائی جس کا پہلا ایڈیشن بھی میری نظر سے گذرا ہے اور اس وقت کتب خانہ حقانیہ گارڈن روڈ کراچی کا شائع کردہ ایڈیشن میرے پیش نظر ہے۔

ہدیۃ الشیعہ دراصل ان اعتراضات کا جواب ہے جو شیعوں کے عالم مولوی عمار علی صاحب نے میر نادر علی صاحب ساکن کرتھل نواح الور کے نام ایک خط میں لکھے تھے۔ مولوی عمار علی کا یہ مکتوب بنام میر نادر علی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بغرض جوابات پہنچا۔ مولانا گنگوہی نے اواخر رجب ۱۲۸۳ھ میں ایک خط کے ذریعہ قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ کو ان جوابات کی طرف توجہ دلائی۔

چنانچہ قاسم العلوم نے مکتوبِ گنگوہی کے تین روز بعد ہی رجب ۱۲۸۳ھ میں اعتراضات کے جوابات کتابی شکل میں لکھنے شروع کئے اور متفرق اوقات میں ۱۵/ صفر ۱۲۸۴ھ ساڑھے چھ ماہ کے درمیانی عرصے میں چند نشستوں میں ۸/ ۲۶×۲۰ سائز کے پانچ سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب ختم کردی، یہ سب پس منظر قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ کے دیباچے میں تحریر کیا ہے۔

مولوی عمار علی کے خط میں ایک یہ اعتراض بھی تحریر تھا لکھتے ہیں:

''علمائے اہل سنت نے روایت کی ہے کہ جس وقت نازل ہوئی آیت ''و اٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حقہ'' یعنی دے تو اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) قریبوں کو حق ان کا تو اس وقت پیغمبر خدا (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جبریل علیہ السلام سے پوچھا کہ قریب میرے

کون ہیں اور حق ان کا کیا ہے۔ جبریل علیہ السلام نے عرض کی کہ قریب تمہارے فاطمہ رضی اللہ عنہا ہے اور حق اس کا فدک ہے۔ فدک اس کو دے دو اس وقت رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فدک فاطمہ کو دے دیا۔ پس تحریر سے ان علماء کی ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو فدک دیا اور فاطمہ مالک فدک کی تھیں۔ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا سے رحلت فرمائی اور ابوبکر خلیفہ ہوئے تو فدک کو فاطمہ رضی اللہ عنہا سے چھین لیا اور ان کا قبضہ اُٹھادیا۔ اب فرمایئے کہ یہ غصب نہیں تو کیا ہے۔'' (ہدیۃ الشیعہ ص۱۹۳)

اس کی تائید میں شیعہ صاحبان واقدی کی روایت بھی پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ فدک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت خصوصی میں تھا۔ حضرت مولانا قاسم العلوم ہدیۃ الشیعہ میں مذکورہ بالا آیت کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

''یہ آیت (یعنی ''وَ اٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حقہ'') کل دوجگہ کلام اللہ میں آئی ہے ایک سورۂ بنی اسرائیل میں دوسری سورۂ روم میں سو دونوں خیر سے مکہ میں نازل ہوئی تھیں۔

اب کوئی مولوی (عمار علی شیعی عالم) صاحب سے پوچھے کہ مکے میں فدک کہاں تھا؟ فدک تو ہجرت سے چھٹے ساتویں سال بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قبضے میں آیا تھا''۔ (ہدیۃ الشیعہ صفحہ۲۴۱۔۲۴۲)

لہٰذا مذکورہ بالا آیت سے استدلال باطل ہوگیا۔ اب رہی واقدی کی روایت جس سے مولوی محمد فاضل صاحب کو دھوکا لگا کہ فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت تھا تو حضرت قاسم العلوم واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

''مجمع البحار میں امام نسائی کے حوالے سے جو فن حدیث میں امام ہیں اور ان کی کتاب منجملہ صحاح ستہ کے ہے یوں لکھا ہے کہ امام نسائی نے فرمایا ہے کہ ایسے کذاب جو حدیثوں کے بنانے میں معروف ہیں چار ہیں۔ ابن ابی یحیٰی مدینے میں، واقدی، بغداد میں، مقاتل بن الیمان خراسان میں، محمد بن سعید مصلوب، شام میں، اور پھر

زیدف نے شرح الشفاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ واقدی کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ بعدازاں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول واقدی کی شان میں مقاصد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ واقدی کی کتابیں جھوٹی ہیں۔'' ہدیۃ الشیعہ صفحہ ۲۶۷۔۲۶۸)

یہ تو حضرت قاسم العلوم نے ہدیۃ الشیعہ میں واقدی کے متعلق تحریر فرمایا۔ علاوہ ازیں اپنے اس مکتوب بنام مولوی فاضل میں ان کو مخاطب کر کے واقدی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں

" حدیث مرفوع که بحواله واقدی اشارت بآں کرده انداول نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست که منجمله وضاعین اوشاں را شمرده اند''

(قاسم العلوم مکتوب نمبر ۱، ص ۱۰)

جب واقدی کا یہ حال ہے تو ان کی روایت کا بھی کوئی اعتبار نہیں لہٰذا ان کی روایت کردہ حدیث سے مولوی فاضل کو جو شبہ ہوا تحقیق کی اس روشنی میں اس کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ حضرت مولانا قاسم العلوم کے نزدیک فدک گاؤں حضور کی ملکیت نہ تھا بلکہ بطور متولی آپ اس کا انتظام فرماتے تھے، گویا فدک، وقف کا مال تھا اور وقف کسی کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ اللہ کی ملکیت میں ہوتا ہے اور اللہ کا خلیفہ اس کا متولی ہو کر انتظام کرتا ہے۔ مزید وضاحت کے لئے فدک کا پس منظر ملاحظہ فرمایئے جس کے بغیر اُلجھن دُور نہیں ہو سکتی۔

فدک کا پس منظر

۶ ھ میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ صحابہ کی ایک جماعت ہمراہ تھی، عمرہ کی نیت سے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے لیکن کفار مکہ نے آپ کو عمرہ نہیں کرنے دیا۔ حدیبیہ کے مقام پر کفارِ مکہ اور آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام میں صلح ہو گئی واپس ہوئے تو سورۂ فتح نازل ہوئی جس میں فتح کی خوش خبری دی گئی۔ حدیبیہ سے آپ مدینہ منورہ پہنچے، مدینے میں کچھ روز قیام کے بعد آخر ماہ محرم ۷ ہجری میں چودہ سو پیادہ اور دو سو سواروں کی جمعیت کے ساتھ خیبر کی طرف روانہ ہوئے جو مدینے کے قریب یہودیوں کی بستی ہے۔ یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف کفارِ مکہ سے مل کر سازشیں کرتے تھے۔ اس لئے ان کی قوت کا توڑنا ضروری تھا۔ خیبر میں یہودیوں کے متعدد قلعے تھے۔ یہود آپ کو دیکھتے ہی مع اہل

وعیال قلعوں میں پناہ گزین ہو گئے۔ چنانچہ صحابہ نے پہلے جہاد کے ذریعہ قلعہ (۱) ناعم پھر قلعہ (۲) قموص فتح کیا جو بہت مضبوط تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو فتح کیا۔ (۳) پھر قلعہ صعب بن معاذ فتح ہوا۔ بعدازاں (۴) حصن قلّہ پھر وطیح اور (۵) سلالم فتح ہوئے۔ وطیح اور سلالم کے محاصرہ کو جب چودہ دِن ہو گئے تو ان لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اگر ہمیں اور ہمارے اہل وعیال کو چھوڑ دیا جائے تو ہم خیبر سے نکل جائیں گے۔ چنانچہ آپ نے منظور فرمالیا۔ جب فدک گاؤں والوں کو اس کا علم ہوا تو انہوں نے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ ہمیں امان دی جائے تو ہم سب سامان اور مال یہیں چھوڑ کر جلاوطن ہو جائیں گے چنانچہ آپ نے منظور فرمایا اور فدک بغیر کسی حملے اور فوج کشی کے فتح ہو گیا۔

خیبر کا مالِ غنیمت

خیبر کی غنیمت میں سونا اور چاندی نہ تھا بلکہ گائے، بیل اور اُونٹ اور کچھ سامان تھا اور غنیمت کا سب سے بڑا مال زمینیں اور باغات تھے جو آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ اَموال مجاہدین میں تقسیم فرمادیئے کیونکہ جہاد کرنے کی وجہ سے مال غنیمت کے وہ لوگ حقدار تھے۔ مگر فے کے اموال کے احکام اور ہیں۔

مال فے

مال فے اُس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر خون ریزی، قتل وقتال اور جنگ کیے بغیر دشمنانِ اسلام سے حاصل ہو جائے اور کفار مسلمانوں کی یلغار اور فوج کشی کو دیکھ کر پناہ حاصل کرلیں اور جنگ سے گریز کر کے اپنے اموال مسلمانوں کے سپرد کردیں۔ قریۂ فدک اور اس کے اَموال یہودیوں نے اسی طرح اثنائے جہاد خیبر میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کے حوالے کردیئے تھے۔ ایسے مال کو فے کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ نے خود فے کی تعریف ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے:

" وَمَا آفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْ جَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ

اللّٰہَ یُسَلِّطُ رُسُلَہٗ عَلٰی مَنْ یَّشَآءُ وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْر" (سورہ حشر)

"اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں سے مال فے دلایا پس نہیں دوڑائے اس کے لئے تم نے گھوڑ سوار اور نہ اُونٹ سوار لیکن اللہ مسلّط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔" (مترجم)

ایسے مال فے کے مصارف کے متعلق ارشادِ باری تعالیٰ یہ ہے کہ:

"مَا آفَآء اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسَاکِیْن وَابْنِ السَّبِیْلِ کَیْلا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ"

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے جو مال دِلایا تو وہ اللہ کے لئے اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے تاکہ تم میں سے فقط دولت مندوں کے لینے دینے میں نہ آوے۔"

علمائے اہل سنت نے فدک کو اس آیت اور خلیفہ اوّل اور خلیفہ دوم کے عمل کے ماتحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس مال میں آنحضور کا متولی ہونا سمجھا ہے اور فدک کو وقف ثابت کیا ہے۔ لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے بھی بہ حیثیت خلیفۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدک کی آمدنی کو اللہ کی مساجد خانہ کعبہ وغیرہ اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قرابت داروں اور مساکین، یتامیٰ اور مسافروں پر صرف کیا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی وراثت میں نہیں دیا گیا جیسا کہ حضرات شیعہ کا خیال ہے کہ فدک حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں تھا اور آپ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو اپنی زندگی میں دے دیا تھا اور اگر بالفرض زندگی میں نہ دیا ہو تو بہ حیثیت وارثہ کے بھی اس میں ان کا حصہ تھا۔

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فدک کے بارے میں عمل

آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم فدک کی آمدنی میں سے اپنے اہل وعیال، قرابت

داروں پر صرف فرماتے اور جو اس سے بچتا وہ یتیموں، مسافروں اور مساکین پر خرچ فرماتے۔ ابو داؤد کی روایت سے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے صاحب مشکوٰۃ بیان کرتے ہیں کہ جب عمر بن عبدالعزیز بن مروان خلیفہ ہوئے تو انہوں نے مروانیوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ:

" اِنَّ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم کانت له فدک فکان ینفق منها و یعود منها علی صغیر بنی هاشم و یزوج منها ایمهم و ان فاطمة سالته ان یجعلها لها فابیٰ فکانت فی حیٰوة رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم حتی مضی بسبیله فلما ان وُلِّیَ ابوبکر رضی اللّٰہ عنه عمل بها بما عمل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم فی حیٰوته حتی مضیٰ بسبیله فلما ان وُلِّی عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه عمل فیها بما عملا حتی مضی بسبیله ثم اقطعها مروان ثم صارت العمر بن عبدالعزیز فرأیت امراً منعه رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم فاطمة لیس لی بحق و انی اشهدُ کُم انی ردتها علی ما کانت علی عهد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم و ابی بکر رضی اللّٰہ عنه و عمر رضی اللّٰہ عنه.

ترجمہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فدک تھا۔ سو اس میں سے خرچ کیا کرتے تھے اور بنی ہاشم کے یتیموں کو دیتے رہتے تھے اور بے شوہر عورتوں کے نکاح اس مال میں سے کرادیا کرتے تھے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے یہ درخواست کی کہ فدک ان کو عنایت فرمائیں آپ نے انکار فرمادیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں اسی طرح معاملہ رہا تآنکہ آپ کا وصال ہوگیا۔ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی فدک کے متعلق اسی طرح کیا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تآنکہ وہ بھی رخصت ہوئے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے بھی وہی کیا جو ان دونوں نے کیا تھا تآنکہ وہ بھی رخصت ہوئے پھر زمانہ گذرتا گیا تآنکہ مروان نے فدک کو اپنی جاگیر بنالیا۔ پھر عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ خلیفہ ہوئے انہوں نے کہا کہ میری رائے میں یوں آتا ہے کہ جو چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نہ دی ہو مجھے سزاوار نہیں اور میں تمہیں گواہ کرتا ہوں کہ میں نے فدک کو اسی انداز پر کردیا جیسے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں تھا۔

مذکورۂ بالا روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فدک کے بارے میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر مروان تک یہی طریقہ رہا کہ اس کو مال وقف کے طور پر سمجھا گیا اور ہر خلیفہ کے زمانے میں جن میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی شامل ہیں یہی معاملہ ہوتا رہا۔ صرف مروان نے اس کو اپنی جاگیر بنالیا تھا جس کے اس عمل کو حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانے میں باطل کر کے مال وقف قرار دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو یہ خیال ہوا کہ اب بطورِ وراثت اس میں میرا حق ہے۔

چنانچہ بخاری کی دوسری جلد کے کتاب الفرائض میں ہے:

"عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ فاطمة والعباس اتيا ابابكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم و هما يومئذ يطلبان ارضيهما من فدک و سهمه من خيبر فقال لهما ابوبکر سمعت رسول اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم يقول لا نُوْرَثُ ما ترکناه صدقةٌ انما ياکل ال محمد من هذاالمال قال ابوبکر والله لا ادع امراً رأيت رسول الله يصنعه فيه الا صنعته قال فهجرته فاطمه فلم تکلمه حتی ماتت. (بخاری جلد دوم، ص ۹۹۵،۹۹۶)

ترجمہ: "عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا اور عباس رضی اللہ عنہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے کہ ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چھوڑی ہوئی اپنی میراث کا مطالبہ کررہے تھے اور وہ دونوں اس دن فدک کی زمین کا مطالبہ کررہے تھے اور خیبر کے حصے کا۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، فرماتے تھے ہماری انبیاء کی جماعت کا کوئی وارث ہی نہیں جو کچھ ہم چھوڑ جائیں وہ وقف ہے۔ بجز اس کے نہیں کہ آلِ محمد اس مال کو کھائے۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا خدا کی قسم میں نے کسی معاملے کو اس طرح کیا ہے جیسا کہ اس کو رسول اللہ نے کیا تھا۔ راوی نے کہا کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا بھی ان سے رخصت ہوئیں کہ پھر ان سے تاوفات کلام نہیں کیا۔"

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ بخاری کی اس حدیث میں **فهجرته** کے حاشئے میں تحریر فرماتے ہیں۔ واضح رہے کہ مولانا قاسم العلوم نے حضرت مولانا احمد

علی صاحب محدث سہارن پوری کے ارشاد پر بخاری جلد دوم کے آخری پانچ چھ پاروں کے حواشی تحریر فرمائے ہیں جبکہ بقیہ تمام بخاری کے حواشی انہوں نے خود تحریر فرمائے تھے۔ یہ حدیث فاطمہ رضی اللہ عنہا انہی حواشی کے ضمن میں ہے۔ چنانچہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر سے پھر کلام نہیں کیا پر قاسم العلوم لکھتے ہیں:

" فهجرته. اى انقبضت عن لقائه لا الهجر ان المحرم من ترک السلام و نحوه و هی قد ماتت قریبا من ذالک لستة اشهر بل اقل منها."

(بخاری جلد دوم ص ۱ ۹ ۹، حاشیه نمبر ۲)

"پس حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے علیحدگی اختیار کر لی یعنی ان سے ملنے کو ان کا دل نہ چاہا۔ ایسی علیحدگی نہیں جس میں سلام کلام بھی چھوٹ گیا ہو کہ یہ ناجائز ہے اور حضرت فاطمہ (رضی اللہ عنہا) اس واقعہ کے بعد جلد ہی چھ ماہ میں بلکہ اس سے کم میں انتقال فرما گئیں۔"

اگر مذکورہ بالا حدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے فدک کے بارے میں پھر کلام نہیں کیا تو درست ہے کیونکہ وہ فدک کی پوزیشن کو سمجھ گئیں تھیں اور جب مطالبہ کیا تھا تو اس وقت فدک کی حقیقت ان کی آنکھوں سے اُوجھل تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے خفا ہو کر دنیا سے رخصت نہیں ہوئیں۔

چنانچہ امامیہ فرقے کی معتبر کتاب "محجاج السالکین" میں ہے کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں فدک کے بارے میں وہی کروں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا تو وہ خوش ہو گئیں۔"

اب فرقہ امامیہ کی مشہور کتاب محجاج السالکین کی حسبِ ذیل روایت پڑھئے جس سے معلوم ہوگا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو راضی کر لیا تھا۔ روایت یہ ہے:

"ان ابابکر لما رای فاطمة انقبضت عنه و هجرته ولم تتکلم بعد ذلک فی امرفدک کبر ذالک عنده فارادا استرضائها فاتاها فقال لها صدقت یا ابنة رسول الله

صلی اللّٰہ علیہ وسلم فیما ادعیت ولکنی رایت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقسمھا فیعطی الفقراء و المساکین و ابن السبیل بعد ان یؤتی منھا قوتکم والعاملین بھا فقالت افعل فیھا کما کان ابی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یفعل فیھا فقال ذالک اللّٰہ علی ان افعل ما کان یفعل ابوک فقالت واللّٰہ لتفعلن فقال واللّٰہ لا فعلن ذالک فقالت اللّٰھم اشھد فرضیت بذالک واخذت العھد وکان ابوبکر یعطیھم منھا قوتھم و یقسم الباقی فیعطی الفقراء والمساکین وابن السبیل ." (ھدیة الشیعه ص ۴۸۰)

ترجمہ: "جب ابوبکر نے دیکھا کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا ان سے کبیدہ خاطر ہوگئیں ہیں اور ان سے بیزار ہوگئی ہیں اور فدک کے بارے میں اس کے بعد کلام نہیں کیا تو یہ بات ان کو شاق گذری تو ان کو راضی کرنے کا اِرادہ کیا تو فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے اور کہا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی تم اپنے دعوے میں سچی ہو لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ فدک کی آمدنی تقسیم فرمادیا کرتے تھے اور تمہارے اخراجات اور محصلوں کی مزدوری دے کر فقراء، مساکین اور مسافروں کو دے دیا کرتے تھے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ آپ فدک کے بارے میں وہی کیجئے جو میرے والد بزرگوار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا اس بات پر تم مجھ سے قسم لے لو میں وہی کرتا رہوں گا جو تمہارے والد بزرگوار صلی اللہ علیہ وسلم کرتے رہے ہیں۔ اس پر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے قسم سے پوچھا۔ کیا واقعی ایسا ہی کروگے تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ ہاں ایسا ہی کیا کروں گا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اے اللہ تو گواہ رہیو پس وہ راضی ہو گئیں اور عہد لیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ ان کو ان کا خرچہ دیا کرتے تھے اور باقی کو فقراء اور مساکین اور مسافروں کو دیا کرتے تھے۔

اب بات کھل کر سامنے آگئی کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فدک کے بارے میں اس لئے پھر کلام نہیں کیا کہ فدک کی پوزیشن کو وہ اب سمجھ گئی تھیں اور یہی مطلب اُن کا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے کلام نہ کرنے کا ہے بعض شیعہ حضرات یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جس نے فاطمہ کو ناراض کیا اُس نے مجھے ناراض کیا اور جس نے مجھے ناراض کیا اس نے اللہ کو ناراض کیا، لہٰذا

ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اللہ اور اللہ کے رسول کو ناراض کیا۔ دیگر شیعہ حضرات کا یہ کہنا اُس وقت درست ہوسکتا ہے جب کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی ناخوش نودی کا باعث کوئی ایسا اَمر ہو جس میں اللہ اور اللہ کے رسول کی نافرمانی نہ ہوتی ہو لیکن اگر ایسا ہو تو پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا۔

اسی قسم کے مضامین لکھتے لکھتے حضرت قاسم العلوم ''ہدیۃ الشیعہ'' میں تحریر فرماتے ہیں:

اَوّل تو آیت ''مَا آفَآءَ اَللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ'' جو سورۂ حشر میں واقع ہے۔ اس بات پر شاہد ہے کہ قریۂ فدک ہو یا غیر، بالاتفاق از قسم فے تھا۔ مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نہ تھا''۔ (ہدیۂ شیعہ، ص ۲۶۸)

ایک اور جگہ ''مَا آفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْن وَابْنِ السَّبِيلِ'' کے معنی سے پردہ اُٹھاتے ہوئے لکھتے ہیں:

بہرحال لفظ ''علی رسوله'' سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبض وتصرف ثابت ہوا لیکن جیسا لفظ عَلٰى رَسُوْلِهٖ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قبض وتصرف ثابت ہوا ویسا ہی لفظ ''فَلِلّٰهِ'' سے بھی ثابت ہوا کہ وہ قبض وتصرف مالکانہ نہیں ہے۔ بلکہ متولیانہ ہے۔ یعنی آپ خازن اور امین ہیں مالک نہیں ورنہ اس مصرف کے مقرر کرنے کے کیا معنی؟ مالک کو اپنی چیز میں اختیار ہوتا ہے۔ اور یہاں صاف پابندی موجود ہے کہ فلاں فلاں مصارف میں مال فے کو خرچ کیا جائے تو خود مختاری ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور خود مختاری کا خاتمہ ملکیت کے خاتمے کی دلیل ہے''۔ (ہدیۃ الشیعہ، ص ۳۵۱)

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ان نکتہ سنجیوں کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام فدک کے مالک نہ تھے ناظم اور متولی تھے۔ مگر واقدی کی روایت سے شبہ ہوتا ہے کہ آپ کو مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ اس لئے مولوی محمد فاضل کو شبہ ہوا اور انہوں نے ہدیۂ شیعہ کو پڑھ کر یہ شبہ جو حدیث واقدی سے پیدا ہوا حضرت قاسم العلوم کو لکھا

کہ اگر آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو آپ کی تحریروں کے مطابق مالکانہ حقوق حاصل نہ تھے۔ تو واقدی کی مروی حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ جس میں مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا نے اس مکتوب میں اس کا جواب نقلی اور عقلی طور پر تو اس طرح کہ واقدی پر جرح کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے کہ ان کی روایات کو محدثین نے صحیح نہیں سمجھا کیونکہ ان کی صداقت میں شبہ کیا گیا ہے۔ اور عقلی طور پر آپ کے سامنے مکتوب کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے اور بعض حدیثی اور قرآنی دلائل بھی پیش خدمت کئے جاتے ہیں۔

خلاصۂ مضمون مکتوب قاسمی بنام مولوی محمد فاضل در بارۂ ملکیت فدک وغیرہ

حضرت قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مکتوب میں پہلے تو ملکیت کے لئے قبضے کو اصل قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جب تک کسی شخص کا کسی چیز پر جائز طور سے مکمل قبضہ نہ ہو اس وقت تک وہ اس کی ملکیت میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے ان کے اموال و اسباب پر قبضہ کرلیں تو وہ اموال ان کی ملکیت قرار دیئے جائیں گے۔

اس اصل کے بعد قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اس مکتوب میں لکھا ہے کہ دراصل تمام کائنات کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ ’’لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ‘‘ (اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہے) سے ظاہر ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں: ’’اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ‘‘ (تمام زمین بے شک اللہ کی ہے وہ جس کو چاہتا ہے اس کا وارث بناتا ہے لہٰذا اللہ کی ملکیت اور بندوں کی وراثت کو قاسم العلوم نے اس طرح بیان فرمایا کہ اصل میں تو اللہ ہی مالک ہے مگر ہمارا مالک ہونا بطور ظلِ الٰہی اور مجاز کے ہے۔ جیسا کہ آئینے میں آفتاب کا عکس وہ آئینے کی اصلی روشنی نہیں ہوتی بلکہ آفتاب کی ہی روشنی ہے جس کا ظل اور سایہ آئینے میں پڑ رہا ہے۔ لہٰذا ذاتی طور پر تو اللہ ہی مالک ہے مگر اللہ کی مالکیت کا عکس بندوں پر پڑتا ہے تو وہ زمین اور مافیہا کی نگرانی کے باعث بندے بھی ایک گونہ مالک ہو جاتے ہیں۔

پھر اللہ اور بندوں کے درمیان کہ اللہ کی ملکیت کا عکس بندوں میں منعکس ہوتا

ہے واسطہ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے۔ جیسا کہ آفتاب اور زمین کے درمیان آئینہ میں آفتاب کا عکس ذریعہ اور واسطہ ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ملکیت کا ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ جس واسطے کو اپنی اصطلاح میں قاسم العلوم نے برزخ علیا اور وسیلۂ کبریٰ کہا ہے چنانچہ مکتوب آئندہ میں قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

''جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان اوٹ بن جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ بھی میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ پاک ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان نہ آتی اور سرورِ کائنات کا وجود خداوندِ تعالیٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوندِ تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کا وجود دُنیا میں نہ ہوتا''۔

یہی وجہ ہے کہ ختمِ نبوت محمدی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے انبیاء کی نبوتوں نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے استفادہ کیا ہے جیسا کہ چاند کی چاندنی آفتاب سے ہے نہ کہ آفتاب کی روشنی کسی اور سے استفادہ کرتی ہے۔ لہٰذا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی اور آپ کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی قیامت تک نہیں آئے گا۔ کیوں کہ آپ کا لایا ہوا قرآن ہمیشہ ہمیشہ کے لئے تا قیامِ قیامت باقی رہے گا۔ لہٰذا آپ کی نبوت بھی قیامت تک باقی رہے گی۔

پھر چونکہ آفتاب نبوت ذاتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اس لئے دوسرے تمام انبیاء چاند کی طرح نورِ محمدی سے روشنی حاصل کر کے اپنی اُمت کو جلوہ گر کرتے ہیں لہٰذا تمام انبیاء آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنی اُمت کے درمیان واسطہ ہیں۔ آگے چل کر ملکیت کے بارے میں اجتہادی نقطۂ نظر اور عقلی بصیرت وتفقہ سے لکھتے ہیں کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے وہی تمام اختیارات رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔ کیونکہ منصبِ خلیفہ اور عہدۂ

خلافت کا منشاء ہی یہ ہے کہ وہ اصل کے قائم مقام ہو کر اس کے منشاء کے مطابق عمل کرے۔ دوسرا حضور کا منصب بحیثیت حاکم اللہ تعالیٰ کی نیابت ہے۔

لہٰذا پہلا مقام اور پہلی نیابت مالک کی حیثیت سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ تعالیٰ کی حاصل ہے اور دوسری نیابت حکومت کی حیثیت سے آپ کو حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں قاسم العلوم نے سمجھایا ہے کہ پہلا یعنی مرتبۂ خلافت روحانی مرتبہ سمجھئے اور دوسرا مرتبہ حکومتِ جسمانی خیال کیجئے انہیں دونوں مرتبوں میں سے پہلے کا نام قاسم العلوم نے مرتبہ فوقانی رکھا ہے اور دوسرے کا تحتانی۔

مگر چونکہ اللہ تعالیٰ تمام کائنات کا اصل مالک ہے لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کا وہ مقام نہیں ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ جیسا کہ آفتاب کا نور جس قدر آفتاب سے زیادہ قریب کا تعلق رکھتا ہے اتنا زمین سے متعلق نہیں۔ یہی حال اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی املاک اور مقام ملکیت کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے چاہا اَموال فَے اور اموال غَنیمت کے حصے مقرر کر دیئے۔ اس سلسلے میں حضرت قاسم العلوم نے آگے چل کر مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ:

استحقاق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو فاعلی اور فعلی اور دوسرا مفعولی اور منفعلی۔ ان دونوں استحقاق کی انہوں نے خود تشریح فرمائی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کر دی تو اب اس چیز پر اس کا فاعلی استحقاق حاصل ہو گیا اور دوسرا مفعولی استحقاق یہ ہے کہ اصل مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق مل جائے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے۔ اور دوسرا استحقاق مالکیت کا موجب نہیں ہے۔ مزید تفصیل وتشریح کے بارے میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

"بالجمله یکے استحقاق قبض است بزور. دیگر استحقاق قبول عطاء است بالتجا. اوّل موجب مالکیت است چنانچه در بیع و شراو غنیمت وغیره اسباب تملیک میباشد".

(۲) دوم موجب مالکیت و نیست چنانکه وآیة "انّما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ الخ" واضح است

الحاصل ایک استحقاق (یعنی فاعلی) تو زورِ بازو کے ذریعہ قبضے سے حاصل ہوتا

ہے اور دوسرا استحقاق التجا کے ذریعے بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید وفروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں:

دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ جیسا کہ آیت ''اِنَّما الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ الخ'' سے واضح ہے۔

مال غنیمت پر استحقاق اَوّل اور مال فے پر استحقاق ثانی کا اطلاق

حضرت قاسم العلوم کی اس تشریح کے بعد جیسا کہ اُنہوں نے اپنے الفاظ میں پیش فرمائی آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں کہ مالِ غنیمت پر مالکیت کا استحقاق، استحقاق اَوّل ہے اور مال فے پر استحقاق اَوّل نہیں ہے۔ لہٰذا فدک گاؤں چونکہ فے کا مال ہے لہٰذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کے فاعلی قسم کے مالک نہیں ہیں۔ بلکہ مفعولی قسم کا استحقاق رکھتے ہیں۔ جو مالکیت کا موجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت نہ تھا۔ اس لئے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے نہ تو اس کو چھینا گیا اور نہ وارث ہونے کی حیثیت سے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اس کی مستحق ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے مالک نہ تھے۔

حدیث عمر رضی اللہ عنہ سے ملکیت کا شبہ

واقدی کی روایت کو چھوڑ کر آئمہ حدیث نے ان کو جھوٹا کہا ہے البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مسلم میں فے کے باب میں جو احادیث ہیں کہ ان میں ''خَالِصَۃً لِرَسُوْلِ اللّٰہ'' اور ''کانت لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خاصَّۃ'' کے الفاظ سے آنحضور علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا مالک ہونے کا شبہ ہوتا ہے اس کا جواب قاسم العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے ہدیۃ الشیعہ میں بھی مفصل دیا ہے۔ اور اس مکتوب میں تحریر فرمایا ہے کہ:

''لفظ خاصہ اور خالصہ اور دوسرے الفاظ لم یعطہ احداً (جو حدیثوں میں آئے ہیں) سے سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ (مالکیت کا) وہم پیدا ہوتا ہے۔ تو وہ

سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب ورنہ خود تمہیں معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے نہیں بنائے گئے''۔

آگے چل کر خاصۃً اور خالصۃً میں ملکیت کی نفی کے لئے حضرت قاسم العلوم نے مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث پیش کی ہے جو مشکوٰۃ میں ابوداؤد سے لی گئی ہے۔ جس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ وقف کے لئے بطور حجت پیش کیا کرتے تھے کہ:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بنی نضیر، خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا تہائی حق آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا۔ پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی۔ رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے۔ اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔''

اسی طرح کی ایک اور حدیث شرح السنہ کی مشکوٰۃ میں درج ہے جس کو قاسم العلوم نے اس مکتوب میں پیش کیا ہے۔ یہ بروایت مالک بن اوس بن حدثان ہے اس روایت کا آپ مطالعہ کیجئے۔ ان دونوں کو پیش کر کے قاسم العلوم نے لکھا ہے کہ:

''اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فے کے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔''

اور وقف کے متعلق واضح ہے کہ لا ''یملک و لا یملک'' نہ اس کا کوئی مالک ہوتا ہے اور نہ وہ کسی کی ملکیت قرار دیا جاتا ہے۔ لہٰذا فدک آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ تولیت اور انتظام میں تھا۔ اور اسی وجہ سے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو اس کا وراثت میں پہنچنا بھی درست نہ تھا۔ یہ ہے خلاصہ حضرت قاسم العلوم کے اس مکتوب کا جو مولوی محمد فاضل صاحب کے نام لکھا گیا ہے۔ آئندہ اوراق میں اصل مکتوب ملاحظہ فرمایئے۔

قاسم العلوم

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ ۝ نحمدهٗ و نصلی علٰی رسوله الکریم
ربّ یَسِّرۡ ولا تعسِر و تمم بالخیر

ترجمه قاسم العلوم

مکتوب اَوّل بنام مولوی محمد فاضل

درجواب شبه بعض فضلاء که درباره علم مملوکیت فدک که در رساله هدیة الشیعه تحقیق کرده شدبدل اوشاں از رویت واقدی افتاده بود.

تمهید: کم ترین هیچمدان بلکه نادان محمد قاسم عفی الله عنه بخدمت سراپا عنایت مخدوم ومکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام الله عنایتکم اَوّل سلام مسنون عرض میکند، مقبول بادِ پس ازاں عرض پردازست که هفتم یا ششم ایں ماه بغرضی بدیو بند رفته بودم. نامهٔ سامی به میرٹھ آمد یست یکم باز آمدم و دیدم که خطوط کثیره از اطراف و جوانب آمده نهاده اند چوں همه جواب طلب بودند و بعض ازاں متضمن بتقاضا. اَوّل بجواب آں پرداختم واکنوں بجواب سامی قلم برداشتم . بنام خدا اَوّل مقدمات چند می نگارم.

(حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کا) پہلا خط مولوی محمد فاضل کے نام

بعض فضلاء کے شبہ کے جواب میں کہ باغِ فدک کی مملوکیت نہ ہونے کے بارے میں جو کہ ہدیۃ الشیعہ (مصنفہ قاسم العلوم میں تحقیق کی گئی۔ یہ شبہ ان کے دل میں واقدی کی روایت سے واقع ہوا۔

تمہید:۔ کم ترین ہیچمدان بلکہ نادان محمد قاسم عفی اللہ عنہ سراپا عنایت مخدوم، مکرم مولوی محمد فاضل صاحب ادام اللہ عنایتکم کی خدمت میں اوّل سلام مسنون عرض کرتا

ہے کہ اس ماہ کی سات ﴿دیوبند تشریف لے جانے کی تاریخ تو درج ہے لیکن مہینہ تحریر نہیں فرمایا۔ البتہ یہ مکتوب ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء کا لکھا ہوا ہے کیونکہ مولانا نے اس خط کی ایک عبارت میں لکھا ہے ''گاهی بدلم می آید که حواله بر آبِ حیات و فتوائے تحذیر الناس که دریں ولا بمطبع صدیقی مطبوع شده نمایم ''اور تحذیر الناس مولانا محمد احسن صاحب نے ۱۲۹۰ھ مطابق ۱۸۷۳ء میں چھاپی تھی۔ لہٰذا یقیناً یہ مکتوب مذکورہ سال کا لکھا ہوا ہے۔ مترجم﴾ یا چھ کو کسی غرض سے میں دیوبند ﴿دیوبند ضلع سہارن پور یو۔ پی بھارت جہاں مشہور زمانہ دارالعلوم قائم ہے۔ اور جہاں حضرت مولانا کی شادی ہوئی۔ مترجم﴾ گیا تھا آپ کا گرامی نامہ میرٹھ ﴿میرٹھ (یو۔ پی) کا مشہور شہر جو سہارن پور دہلی لائن پر واقع ہے ۱۲۹۰ھ ۱۸۷۳ء میں مولانا محمد قاسم صاحب میرٹھ میں قیام پذیر تھے۔ مترجم﴾ پہنچا۔ ۲۱ کو میں واپس آیا اور دیکھا کہ بہت ﴿خطوط کثیرہ سے اندازہ لگایئے کہ مولانا کے پاس علمی پیاس بجھانے کیلئے لوگوں کے کتنے ہی خطوط آتے تھے۔ گویا مولانا کی ذات مرکزِ علم بنی ہوئی تھی۔ مترجم﴾ سے خطوط اِدھر اُدھر سے آئے ہوئے رکھے ہیں۔ چونکہ تمام ہی جواب طلب تھے اور اُن میں سے بعض میں (ارسال کرنے والوں کی طرف سے جواب کا) سخت تقاضا تھا۔ اس لئے ان کے جواب میں پہلے مشغول ہوا اور اب آپ کے خط کے جواب کے لئے قلم اُٹھایا۔ اللہ کے نام سے اوّل چند تمہیدیں لکھتا ہوں۔

مقدمات جواب خط و مضمون عدم ملکیت باغ فدک و شرط قبضہ برائے ملکیت

اوّلیں مقدمه كه گذارش كردنی ست ایں ست كه علّت ملک همیں قبض است و بس. ملک جانوران صحرائی و ماهیان دریائی و كاه وهیزم خود روئیده و آب چاه و دریا و زمین افتاده بطور یكه نه حاكم را از و سروكاری باشد نه محكوم را، اگر صورت بندو همیں قبض است و آنكه بیع قبل القبض ممنوع است وجهیش نیز همیں است كه مبیع بملک مشتری نمی آید بیع كدام چیز را كند.

جواب خط کی تمہیدات باغ فدک کی عدم ملکیت اور شرط قبضہ برائے ملکیت

سب سے پہلے ایک تمہید جو قابل بیان ہے یہ ہے کہ ملک ہونے کا سبب

قبضہ(...... جب تک کسی چیز پر قبضہ نہیں ہوجاتا وہ ملکیت میں نہیں آتی ۔ چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، خودرو گھاس وغیرہ کی قبضے سے پہلے بیع ناجائز ہے کیونکہ قبضے سے پہلے بائع کی ملکیت میں نہیں آئی ہیں ۔ مذکورہ بالا تمام چیزیں جبکہ حاکم اور رعایا دونوں میں سے ان چیزوں سے کوئی غرض نہ رکھتے ہوں۔ کسی کی ملکیت نہیں ہوتیں۔سب شاملات میں سے ہیں ہر شخص کو ان سے فائدہ اُٹھانے کی اجازت ہے۔ لہٰذا جب کوئی مچھلیاں یا گھاس یا جنگلی جانور، سوختے کی لکڑیاں یا کنوئیں اور دریا کے پانی میں سے حاصل کر کے اپنے قبضے میں کرلے گا تو پھر وہ حاصل کی ہوئیں اور قبضے میں لائی ہوئی چیزیں ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور پھر ان کا بیچنا جائز ہوجائے گا۔ قبضے سے پہلے نہیں۔مترجم) ہوتا ہے۔اور بس چنانچہ جنگلی جانوروں، دریا کی مچھلیوں، اپنے آپ اُگی ہوئی سوختہ کی لکڑی، کنوئیں اور دریا کا پانی اور پڑی ہوئی زمین، اس طرح پر کہ نہ حاکم کو اس سے کوئی سروکار ہو نہ محکوم کو تو اس کی ملکیت کی صورت بھی قبضہ ہے۔ چنانچہ قبضے سے پہلے جو بیع ناجائز ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ بیچی ہوئی چیز مشتری کی مِلک میں نہیں آئی ہے تو پھر وہ کس چیز کو بیچے۔

مالک شدن کفار براموال مسلمین باستیلاء وقبضہ

کفار اگر مالک اموال اهلِ اسلام باستیلاء تام میگردند بهمیں وجه می گردند که قبض اهلِ اسلام برخاست و قبض کفار بجایش جا گرفت. و قضاء قاضی اگرنافذمی شود بهمیں وجه نافذمی شود که قبض مالک اَوّل چناں برخاست که باز امید معاودت نماند. چه غاصب اگر بغصب میگیرد باری اُمیدواردسی حاکم ست چوں حاکم خود دهانید باز کمک از که جویند. بالجمله که عِلّت ملک همیں یک قبض ست و آنکه بیع و شرا و هبه و وصیّت و میراث را از موجبات ملک می دانند از مسامحات نظر سرسری ست. ایں همه اسباب تحصیل قبض است نه که سبب ملک بدیں سبب ایں تهمة بنام ایں اسباب نهاده شد.

(۲) دوم آنکه ملک به مبنی للمفعول صفت مال است و ملک مبنی للفاعل صفت مالک مگر نمی تواند شدکه مال و احد در آن واحد بجمیع الوجوه بتمامه مملوک دو یازیاده مالکاں گرد د بحیطۂ ملک زیاده از یک در آید. آری

اگر فرق اصلیة و ظلیة بمیان آید باز اگر یک شیء انتساب مملوکیة بدوکس داشته باشد حرجے نیست. خود میدانی که همه عالم و عالمیان و جمله "ما فی السَّمٰوٰات والارض بشهادت آیة و لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ" بجمیع الوجوه مملوک اوتعالیٰ است این نیست کس دیگر در نصف یا کم و بیش شریک او تعالیٰ است ، تَعَالَی اللّٰهُ عَنْ ذٰلِکَ عُلُوّاً کَبِیْراً. مگر بااین همه من و تو، همه قلیل و کثیر اموال بملک داریم واز مملوکات خود می شماریم.اگر مانیز باعتبار ملک درهمان مرتبه باشیم که خدا تعالیٰ را مسلم است. شرکاء غیر متناهی هم جنب او تعالیٰ خواهند بود. نعوذ باللّٰه، چاره بجز این نیست که ملک ما از ظلال ملک او تعالیٰ چنان باشد که عکس آفتاب در آئینه ظلل آفتاب باشد.

کفار مسلمانوں کے اموال کے غلبہ اور قبضے سے مالک ہو جاتے ہیں

کفار ﴿اگر کفار مسلمانوں کے مال پر مکمل غلبے سے قبضہ کرلیں تو کافر اس مال کے مالک بن جائیں گے اور چونکہ کفار کا مکمل قبضہ ہوگیا۔لہٰذا اگر قاضی کے سامنے مقدمہ جائے گا وہ کفار کے مکمل قبضے کے باعث ان ہی کے حق میں فیصلہ دے گا کیونکہ کفار کے قبضے کی وجہ سے وہ مال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل کر کفار کی ملکیت میں آ گیا۔ چنانچہ مولانا محمد قاسم صاحب اپنی مصنفہ کتاب "ہدیۃ الشیعہ" میں لکھتے ہیں: "جب کسی چیز پر کفار کا غلبہ اور تسلط ہو جائے اور مسلمانوں کی حکومت باقی نہ رہے اور نہ کوئی ایسا حاکم رہے کہ جس سے مظلوم فریاد کر کے اپنی داد کو پہنچے بلکہ خود حکّام کفار ہی اس کو دبالیں تو وہ چیز کفار کی مِلک میں آجاتی ہے اور ان کے سب تصرفات بیع وشرا وغیرہ اس میں جاری ہو جاتے ہیں اور مشتریوں کو وہ چیز حلال طیب ہو جاتی ہے۔ (ہدیۃ الشیعہ ص ۲۷۹، کتب خانہ حقانیہ کراچی) مترجم﴾

اگر مسلمانوں کے اموال کے مکمل غلبے سے مالک بن جاتے ہیں تو اسی قبضے کی وجہ سے کہ مسلمانوں کا قبضہ اُٹھ گیا اور اس کے بجائے کفار کا ہوگیا۔ اور اگر قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے تو اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ پہلے مالک کا قبضہ اس طرح سے جاتا رہا ہے کہ اس کے دوبارہ ہونے کی اُمید نہ رہی کیونکہ غصب کرنے والا اگر غصب سے لیتا ہے تو پھر تو انصاف حاکم کی اُمید ہوتی ہے۔ لیکن جب حاکم نے خود دِلا دی تو پھر کس سے مدد حاصل کریں گے۔ بہر حال ملک کا سبب یہی ایک قبضہ ہے۔ اور وہ جو بیع و

شرا، ہبہ ﴿اگر کوئی شخص اپنا مال کسی کو بغیر معاوضے کے بخش دے تو اسکو ہبہ کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾

وصیت ﴿اگر کوئی شخص مرنے سے پہلے یہ کہہ دے کہ اپنی فلاں چیز کو فلاں شخص کے لئے دے دینے کی اپنے ورثہ کو فہمائش کرتا ہوں۔ تو اس کے مرنے کے بعد قبضے کے بغیر وصیت کی گئی چیز کا مالک نہیں کہلاسکتا۔ مترجم﴾

اور میراث ﴿مرنے والے کی مملوکہ چیزیں ورثہ کے لئے میراث کہلاتی ہیں لیکن جب تک میراث پر قبضہ نہیں ہو جاتا۔ مولانا کے نزدیک ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ غرض ہبہ، میراث، وصیت، بیع وشرا کی چیزیں قبضہ حاصل کرنے کا سبب ہیں۔ موجب ملک نہیں۔ جب ان اسباب کے ذریعہ قبضہ حاصل ہو جائے گا تو مذکورہ بالا اشخاص قبضے کے بعد مالک کہلائیں گے۔ لہٰذا اسباب قبضہ کی تحصیل کو موجبات ملک قرار دینا مولانا کے نزدیک ایک قسم کی تہمت ہے۔ مترجم﴾

کو ملک کے اسباب میں سے جانتے ہیں تو وہ سرسری نظر کی لغزشیں ہیں۔ یہ سب اسباب تحصیل قبضہ کے لئے ہیں نہ کہ ملک کا سبب ہیں، اس سبب سے اس کے قبضے کے اسباب کے نام پر ملکیت کی یہ تہمت لگادی گئی ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ مفعول ﴿یعنی مال کا مملوکیت میں ہونا یہ مال کی صفت ہے اور ملک کی مالک کی نسبت کی صورت میں ملک مالک کی صفت ہوگی۔ یہی مطلب ہے اس عبارت کا کہ مفعول کی بنیاد پر ملک مال کی صفت ہے۔ اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مترجم﴾

کی بنیاد پر ملک، مال کی صفت ہے اور فاعل کی بنیاد پر ملک، مالک کی صفت ہے۔ مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ﴿مطلب یہ ہے کہ ایک مال ایک ہی وقت میں ہر حیثیت سے دو یا دو سے زیادہ لوگوں کی ملکیت میں نہیں ہوسکتا۔ اس کا ایک ہی مالک ہوسکتا ہے۔ ہاں اگر ایک اصلی مالک ہو اور دوسرا عکس کے طور پر۔ تو پھر ایک چیز دو کی ملکیت ہوسکتی ہے جیسا کہ مثال میں بیان کیا گیا ہے کہ ہر چیز کا اصلی مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن بندے عکس کے طور پر مجازی مالک ہوتے ہیں۔ جیسے آفتاب اصل ہوتا ہے اور آئینے میں اس کا عکس آفتاب کا ظل اور سایہ سمجھا جاتا ہے۔ مترجم﴾

مال، ایک ہی آن میں تمام حیثیتوں سے تمام کا تمام دو یا زیادہ مالکوں کی ملک

میں ہو جائے اور ایک سے زیادہ کی ملک کے احاطے میں آ جائے۔ہاں اگر اصل اور عکس کا فرق درمیان میں آ جائے پھر اگر ایک چیز مملوک ہونے کی دو آدمیوں کی طرف نسبت رکھتی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔آپ خود جانتے ہیں کہ تمام دنیا اور دنیا والے اور جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے''اور اللہ ہی کا ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے''۔کی آیت کی شہادت کے مطابق ہر حیثیت سے اس خدا کی ملکیت میں ہے۔یہ نہیں ہے کہ کوئی اور نصف میں یا کم وبیش میں اس بزرگ و برتر کا شریک ہے۔''اس شرکت سے اللہ تعالیٰ بہت بہت بلند ہے''۔لیکن اس کے باوجود میں اور تم سب تھوڑا بہت مال ملکیت میں رکھتے ہیں اور اپنی مملوکہ خیال کرتے ہیں۔تو اگر ہم بھی ملک کی حیثیت سے اسی مرتبے میں ہو جائیں۔جو کہ خدا تعالیٰ کے لئے تسلیم شدہ ہے۔تو پھر بے شمار شریک نعوذ باللہ اس خدا کے برابر ہو جائیں گے۔اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں ہے کہ ہماری ملکیت اس خدا تعالیٰ کی ملکیت کے اس طرح عکس ہے جیسا کہ آفتاب کا عکس آئینے میں،آفتاب کا ظل ہوتا ہے۔

ذاتی طور پر خدا ہی مالک ہے

بالجمله موصوف بالذات بملک همون وحدهٔ لا شریک له است. مگر چنانکه آب بآتش گرم گرد و د آئینهٔ و زمین و دیوار و اشجار بآفتاب منور شوند و باز بقدری تعدی آثار ازیں اشیاء بظهور آید و بایں جهت فاعل آں آثار بظاهر شمرده شوند همیں ساں جمله ذوی العقول بعروض قوت قابضه و محرزه مصدر فیض و احراز می گردند و منجمله مالکاں شمرده می شوند غرض چنانکه آئینه مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس کتاب نور بدیوار وغیره اشیاء میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیله نور عرضے که از آفتاب گرفته ، اندرون خانها راقدری منور می گرداند و آب مصدر تسخین میشود وبذریعه حرارتیکه از آتش گرفته هر چه درومی افتد یا برد میریزد گرم میگرداند . هم چنیں بوجه عروض قوة قابضه و محرزه که همانا حاصل جمع عقل و قدرة است بنی آدم نیز مصدر مالکیة می شوند و اموال را مملوک میگردانند لیکن پیداست که عروض را فقط یک مرتبه و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یک دفعه نیست از موصوف بالذات صدها

تنزّل و صد هاانعکاس از یک پایه بپایه پائیه دیگر متصور است . قمر از آفتاب مستفید ست و آئینه از قمر و در و دیوار از آئینه مستفید می گردند و همچنیں اگر آئینها ی دیگر بے فزایند تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النهایة متصور ست .
غایة ما فی الباب هر مرتبۂ لاحق از مرتبۂ سابق ضعیف شود. چوں در مانحن فیه نظر کردیم ما بین مالک حقیقی خدا وند وحدۂ لا شریک له و مالکان مجازی اعنی.

و ثمایک واسطه دیدیم مگر آن واسطه کیست . مصداق "لولاک لما خلقت الافلاک " حبیب پاک جناب آفتاب عالم تاب، عالم حقیقة ، و سیلۂ کبریٰ برزخ علیا مُحَمَّد رسول الله صلی الله علیه وسلم. چنانکه وقت شب قمر بمیاں آید و برزخ ﴿معانی الفاظ : برزخ۔ اوٹ۔ درمیان میں آڑے آجانے والی چیز۔ مرنے کے بعد قیامت تک کا درمیانی عرصہ۔ (المنجد)﴾ حاجز﴿حاجز۔روک یا رکاوٹ۔(منجد)﴾ درمیان آفتاب و زمین و زمیناں شود و بوسیله اش از نور آفتاب مستفید گردیم و بیقین میدانیم که اگر قمر درمیان نمی بود. ایں جلوۂ شب مهتاب میسر نمی شد نه هم چنیں ذات پاک محمدی صلی الله علیه وسلم اگر بمیان نمی آمد و ایں برزخ ﴿برزخ کبریٰ۔ بڑی رکاوٹ۔ بڑی اوٹ۔ مراد سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم (مترجم)﴾ کبریٰ وسیلۂ فیوض وجود و دیگر فیوض ﴿فیوض بالا: خدائی اور آسمانی فیض پہنچانے والے اُمور مثلاً اللہ کی رحمتوں اور برکتوں وغیرہ کا بندوں پر نزول۔(مترجم)﴾ بالا نمی شُد.

حقائق ممکنه﴿حقائق ممکنہ: وہ اُمور جو پہلے نہ تھے بعد میں نہ تھے بعد میں پیدا ہوئے اور پھر فناء ہو جائیں گے۔ حقائق ممکنہ سے مراد یہاں کائنات اور مخلوقاتِ خداوندی ہے۔(مترجم)﴾، خصوصاً افراد مؤمنین و مؤمنات پیرایۂ وجود خارجی در بر نمی کشیدنه ایں عالم شهادت ﴿عالم شہادت: دنیا، عالم الغیب والشہادت، حاضر اور غائب کا جاننے والا۔ دنیا چونکہ آنکھوں کے سامنے حاضر ہے اس لئے اس کو عالم شہادت کہا جاتا ہے۔﴾ را مشاهده نمی کردند.

منشاء ایں تحقیق دقیق سخنی ست بس عمیق اگر در پی استیعاب ﴿۵☆......استیعاب: کسی چیز کو پورا گھیر لینا۔ سب لے لینا۔(منجد)﴾ آں شوم ایں یک دو ورق نسخۂ طولانی شود و اگر ره اختصار روم شاهد مقصود جلوه نفرماید. حیرانم چه کنم گاهے بدلم می آیدکه حواله برآب حیات و فتوا ء تحذیر الناس که دریں دلا بمطبع صدیقی مطبوع شده نمایم و گاهی بدلم می آید که ره قلم بکشایم . پس از شش و پنج بسیار مصلحت دید خود آں دیدم که قدرے مختصر ایں جاهم بنویسم.

خدا ہی اصلی مالک ہے

حاصل یہ کہ (موصوف بالذات) ﴿جب کسی چیز یا شخص میں اپنی ذاتی صفت ہو جو اس

نے اور کسی سے مستعار نہ لی ہو ایسی چیز یا شخص کو موصوف بالذات کہتے ہیں۔ جیسے سورج کی حرارت اس کی اپنی ذاتی ہے۔ یا آگ کی حرارت اس کی اپنی ذات میں موجود ہے۔ لیکن آگ سے گرم کئے ہوئے پانی کی حرارت ذاتی نہیں۔ ایسے شخص یا چیز کو موصوف بالعرض کہتے ہیں۔ لہٰذا خداوند تعالیٰ ملکیت کے لئے موصوف بالذات ہے اور باقی جتنے مجازی مالک یعنی انسان ہیں وہ موصوف بالعرض کے طور پر مالک ہوتے ہیں۔ ''اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يُوْرِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ'' تمام زمین اللہ کی ہے وہ جس کو چاہتا ہے اپنے بندوں میں سے اس زمین کا وارث بنا دیتا ہے۔ مترجم ﴾

ذاتی طور پر تمام چیزیں اسی ایک لاشریک کی مِلک میں ہیں۔ مگر جیسا کہ پانی آگ سے گرم ہوتا ہے اور آئینہ، زمین اور دیوار و درخت آفتاب سے روشن ہو جاتے ہیں اور پھر کچھ آثار کا تجاوز ان اشیاء سے ظہور میں آتا ہے اور اس سبب سے ان آثار کا فاعل ظاہر میں شمار کئے جاتے ہیں اسی طرح تمام عقل والے ﴿ قوت قابضہ ومحرزہ جس کے تحت انسان کسی چیز پر قبضہ جما کر بیٹھ جاتا ہے اور اپنے قبضے میں رکھ کر اس کی نگرانی اور بچاؤ کرتا ہے جس کو قوت محرزہ کہتے ہیں۔ پس انسان جب موصوف بالعرض ہو کر ظلی طور پر مالک بنتا ہے تو اس سے بھی ملکیت کے آثار ظہور پذیر ہوتے ہیں اور زمین میں بیع، ہبہ، فروخت اور وصیت و میراث کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔ مترجم ﴾

قبض کرنے والی اور حفاظت میں رکھنے والی قوت کے عارض ہونے سے فیض اور نگرانی کا مصدر بن جاتے ہیں۔ اور اک گونہ مالک سمجھے جاتے ہیں۔ غرض جس طرح کہ آئینہ نور کے صادر ہونے کی جگہ ہوتا ہے اور عکس آفتاب ﴿ یعنی آفتاب کی ذاتی روشنی جب آئینے پر پڑتی ہے تو آئینہ اس کی روشنی سے منور ہو جاتا ہے اور مرکز فیض یعنی سورج سے فیض لے کر اس فیض کو در و دیوار پر ڈالتا ہے اور ان کو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح مالک الملک کی ملکیتوں کے جلوے بندوں پر پڑتے ہیں۔ اور آئینے کی طرح قوت قابضہ اور قوت محرزہ کے ذریعہ ملکیت سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ پھر جیسے کہ سورج کا عکس ایک ہی آئینے میں نہیں بلکہ ہزاروں آئینوں میں پڑ سکتا ہے۔ اسی طرح مالک الملک کی ملکیت کا عکس بھی کروڑوں انسانوں پر پڑتا ہے۔ مترجم ﴾

کے طفیل میں دیوار وغیرہ چیزوں کو نور پہنچاتا ہے اور زمین اور دیوار نور کے صادر ہونے کی جگہ ہوتے ہیں۔ اور عارضی نور کے ذریعہ جو کہ آفتاب سے حاصل کیا ہے، گھروں کے اندر خصوں کو قدرے روشن کر دیتا ہے اور پانی حرارت کا مصدر بن جاتا ہے اور اس حرارت کے ذریعہ جو کہ پانی نے آگ سے لی ہے اور جو چیز اس پانی میں گرتی ہے یا جس چیز پر وہ گرم پانی گرتا ہے اس کو گرم کر دیتا ہے۔ اسی طرح قوتِ قابضہ اور محرزہ کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ وہی عقل وقدرت کے جمع ہونے کا نتیجہ ہے آدمی بھی مالکیت کے صادر ہونے کی جگہ بن جاتے ہیں اور اَموال کو مملوک بنا لیتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ عارض ہونے کے لئے فقط ایک مرتبہ اور سایوں اور عکس ہونے کو ایک دفعہ ہی منعکس ہونا نہیں ہے بلکہ موصوف بالذات سے سینکڑوں اتار اور صدہا عکس ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف متصور ہوتے ہیں۔ چاند آفتاب سے فائدہ حاصل کرتا ہے اور آئینہ چاند سے اور درو دیوار آئینے سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور اسی طرح اگر دوسرے آئینے بڑھتے چلے جائیں تو آفتاب کے نور کا فیض ان آئینوں میں منتقل ہونے اور پھیلنے کا سلسلہ بے انتہا درجے تک خیال میں آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ہر بعد میں آنے والا مرتبہ پہلے مرتبے سے ضعیف ہوتا چلا جائے گا۔ جب ہم نے پیش نظر بحث میں غور کیا تو اصلی مالک یعنی اللہ تعالیٰ وحدہٗ لا شریک لہٗ کے درمیان اور ہم تم مجازی مالکوں کے درمیان ہم نے ایک واسطہ اور وسیلہ پایا۔ مگر آخر وہ ذریعہ اور واسطہ کون ہے تو **لولاک لما خلقت الافلاک** کے مضمون کے مطابق حبیب پاک ﴿جس طرح آفتاب کی روشنی آئینے کے ذریعے درودیوار اور زمین ومکان پر پڑتی ہے اسی طرح بندوں اور خدا کے درمیان ملکیت کی تجلی کا ذریعہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ کی ملکیت کا نور حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وسلم پر پڑا اور آپ کے ذریعہ دوسروں کو ملکیت نصیب ہوتی۔ اگر سرورِ کائنات نہ ہوتے تو یہ ملکیت و مالکیت کچھ نہ ہوتی۔ بعینہٖ جس طرح سورج اور زمین کے درمیان چاند اوٹ بن کر زمین پر روشنی ڈالتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان مدینے کا چاند اوٹ بن کر بندگانِ خدا کو ملکیت کی روشنی سے منور اور مالا مال کرتا ہے۔ مترجم﴾

جناب آفتاب عالم تاب، حقیقت سے واقف، وسیلہ کبری، برزخ علیا ﴿برزخ علیا۔ بڑا واسطہ۔ مترجم﴾

اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اور اللہ کے درمیان واسطہ پایا یعنی جس طرح رات کے وقت چاند درمیان میں آجاتا ہے اور آفتاب اور زمین اور زمین والوں کے درمیان (چاند) اوٹ بن جاتا ہے اور اس کے ذریعہ ہم آفتاب کے نور سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یقین سے جانتے ہیں کہ اگر چاند درمیان میں نہ ہوتا تو چاندنی رات کا جلوہ ہمیں میسر نہ ہوتا۔ اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک اگر (ہمارے اور خداوند تعالیٰ کے درمیان نہ آتی اور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود خداوندِ تعالیٰ اور دوسرے آسمانی فیوض کا ذریعہ نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ کی مخلوقات اور خاص طور پر مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کا وجود دُنیا میں نہ ہوتا۔ اور اس عالم شہادت کو (جس کو دُنیا کہتے ہیں) دیکھ نہ پاتے (یعنی دنیا ہی پیدا نہ ہوتی۔ اگر اللہ تعالیٰ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پیدا نہ کرتے۔)

اس باریک تحقیق کا منشاء ایک گہری بات ہے۔ اگر میں اس پر مکمل طور پر قلم اُٹھاؤں تو یہ ایک دو ورق ایک لمبی کتاب بن جائیں گے۔ اور اگر مختصر لکھوں تو مقصد پورے طور پر ادا نہ ہوگا۔ اس لئے میں حیران ہوں کہ کیا کروں کبھی میرے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ ''آبِ حیات'' ﴿آب حیات۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی مشہور کتاب۔ ۱۲۸۶ھ جس میں حیات النبی کے مسئلے کو بیان کیا گیا ہے۔﴾

اور ''تحذیر الناس'' ﴿''تحذیر الناس'' مولانا کا مشہور غلغلہ انداز رسالہ جو سب سے پہلے مطبع صدیقی بریلی میں ۱۲۲۹ھ ۱۸۷۳ء میں ایک استفتاء کے جواب میں چھاپا گیا۔ فتویٰ پوچھنے والے خود مولانا محمد احمد حسن تھے۔ مترجم﴾

کا حوالہ دے چھوڑوں جو اس اثناء میں مطبع صدیقی (...... مطبع صدیقی: مولانا محمد احسن صاحب صدیقی نانوتوی کا مطبع صدیقی جو اُنہوں نے ستمبر ۱۸۶۲ء سے پہلے

بریلی میں قائم کیا جو اُن کی اور ان کے بھائی مولانا محمد منیر کی شرکت میں محلہ خواجہ قطب میں قائم تھا جو تقریباً سولہ سال تک رہا۔ یہ مطبع علوم شاہ ولی اللہ کی اشاعت کے لئے قائم کیا گیا۔ اور تصانیف شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ اور بھی دوسری کتابیں یہاں چھپیں اور شائع ہوئیں۔ (مولانا محمد احسن از ایوب صاحب قادری) میں چھپی ہے۔ اور کبھی میرے دل میں آتا ہے کہ قلم کی باگ ڈھیلی چھوڑ دوں۔ اس لئے بہت کچھ سوچ بچار کے بعد میں نے اپنی مصلحت خود اس بات میں دیکھی کہ کچھ یہاں بھی مختصر طور پر لکھ دوں۔

مطلب خاتم النبیین

بشنو. در صفت پاک شه لولاک جائی می فرمایند خاتم النبیین ودر جائے ارشاد ست " اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ" معنی"خاتم النبیین" در نظر ظاهرپرستاں همیں باشد که زمانه نبوی صلی الله علیه وسلم آخرست از زمانه گذشته و باز نبی دیگر نخواهد آمد. مگر میدانی ایں سخنی ست که مدحی ست دراں نه ذمی. باز با جمله " مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ " ایں معنی راچه علاقه که ازاں استدراک فرموده، فرمودند "وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتِمِ النَّبِيِّيْنَ.

سنو۔ شاہ لولاک پاک کی صفت میں اللہ تعالیٰ ایک جگہ "خاتم النبیین ﴿خَاتَمْ: بمعنی مہر اور انگوٹھی (منجد) "خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَ عَلٰى سَمْعِهِمْ" اللہ تعالیٰ نے ان کے دِلوں اور کانوں پر مہر لگادی۔ (قرآن کریم) یہ لفظ ت کے زبر کے ساتھ ہے۔ خَاتَمُ اور خَاتِمُ سے مراد کسی قوم کے آخر میں ہونا۔ خِتَامُ الْقَوْمِ وَ خَاتَمَهُمْ وَخَاتِمُهُمْ۔ ان میں کا آخر لہٰذا خاتم النبیین کے معنی یہ ہوئے کہ سب نبیوں کے ختم پر"۔ یعنی آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔﴾ فرماتے ہیں اور ایک جگہ ارشاد ہے کہ نبی ﴿ اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ۔ یہ آیت پارہ نمبر ۲۱، سورۂ احزاب رکوع نمبر 1 میں موجود ہے۔ حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ مذکورہ آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: "مؤمن کا ایمان اگر غور سے دیکھا جائے تو ایک شعاع ہے اس نور اعظم کی جو آفتاب نبوت سے پھیلتا ہے۔ آفتاب نبوت پیغمبر علیہ

الصلوٰۃ والسلام ہوئے۔ بنابریں مؤمن اگر اپنی حقیقت سمجھنے کے لئے حرکت فکری شروع کرے تو اپنی ایمانی ہستی سے پیشتر اس کو پیغمبر علیہ السلام کی معرفت حاصل کرنی پڑے گی۔اس اعتبار سے کہہ سکتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مسعود ہماری ہستی سے بھی زیادہ ہم سے نزدیک ہے۔۔۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہماری وہ ہمدردی اور خیر خواہانہ شفقت فرماتے ہیں جو ہمارا نفس بھی اپنی نہیں کرسکتا۔اسی لئے پیغمبر کو ہماری جان و مال میں تصرف کرنے کا وہ حق پہنچتا ہے جو کسی کو حاصل نہیں۔'' مترجم﴾ (صلی اللہ علیہ وسلم) ایمان والوں پر ان کی جانوں سے زیادہ حق رکھتے ہیں۔'' خاتم النبیین کے معنی سطحی نظر والوں کے نزدیک تو یہی ہیں کہ زمانۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم گذشتہ انبیاء کے زمانے سے آخر ﴿حضرت مولانا کی اس عبارت کا مطلب بہت وسیع ہے وہ یہ فرمارہے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ذاتی اور نبوت زمانی دونوں ختم ہیں۔نہ یہ کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا بلکہ پہلے نبی بھی آپ ہی کی نبوت کا فیض ہیں۔گویا نبوت بہ حیثیت مقام و مرتبہ بھی آپ پر ختم ہے۔اور بہ حیثیت زمانہ بھی کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں۔ملاحظہ فرمایئے۔مترجم)﴾ کا ہے اور اب کوئی نبی نہیں آئے گا۔مگر آپ جانتے ہیں کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ جس میں (خاتم النبیین) صلی اللہ علیہ وسلم کی نہ تو کوئی تعریف ہے اور نہ کوئی بڑائی ہے پھر'' محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم میں سے کسی مرد کے باپ نہیں ہیں'' کے جملے کو اس معنی سے کیا تعلق کہ اس سے استدراک ﴿معنی خاتم النبیین اور ختم نبوت کے یہ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت آفتاب کے نور کی طرح ذاتی ہے۔اور جیسا کہ آفتاب کا نور کسی اور سے حاصل نہیں ہوا اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی کسی اور نبی سے حاصل نہیں ہوئی۔ بلکہ دوسرے انبیاء آئینے کے (مانند جو آفتاب سے نور حاصل کرتا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نور نبوت حاصل کرتے ہیں۔گویا نبوت مکانی جب آپ پر ختم ہوگئی تو نبوت زمانی بھی ختم ہوگئی۔چنانچہ اگلی عبارت میں فرماتے ہیں:''چون این چنیں باشد آمدن نبی دگر بعد آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم خود ممنوع بود''(جب صورت حال یہ ہے کہ سارے انبیاء آپ کی نبوت سے مستفید ہیں تو آپ کے بعد کسی دوسرے نبی کا آنا خود بخود ناممکن ہے۔''

لہٰذا یہ عبارت صاف بتاتی ہے کہ مولانا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت کو ختم قرار دیتے ہیں اور آپ کے بعد کسی اور نبی کے آنے کے ہرگز قائل نہیں۔ چنانچہ ''مناظرۂ عجیبہ'' میں تحریر فرماتے ہیں: ''بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی اور نبی کے ہونے کا احتمال نہیں جو اس میں تامل کرے اس کو کافر سمجھتا ہوں۔'' (مناظرۂ عجیبہ ص ۱۰۳)

چنانچہ تمام علمائے دیوبند کا یہ عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی قسم کا کوئی نبی نہیں آئے گا۔ مترجم ﷺ فرما کر فرمایا ''لیکن اللہ کے رسول اور خاتم النبیین''۔ (سب نبیوں کے ختم پر ہیں) بیان القرآن)

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر از من پرسی معنیش این است که نبوة دیگران مستفاد از حضرت محمدی ست صلی اللہ علیه وسلم و نبوت آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوت دیگران نیست پس چناں که نور، قمر از آفتاب است و نور آفتاب از نور دگر نیست بلکه قصه استفاده اختتام یافت ہم چنیں نبوت دیگراں و نبوت نبی آخر الزماں را باید شناخت صلی اللہ علیه وسلم و چوں ایں چنیں باشد آمدن نبی دیگر بعد آں سرورِ عالم صلی اللہ علیه وسلم خود ممنوع بود بعد طلوعِ آفتاب تا غروب نورشفق چناں که حاجت نور کواکب و نور قمر نیفتد همچنیں بعد طلوع ایں آفتاب نبوت تا بقاء نورِ کلام اللہ که از فیوض اوست و مشابه نور شفق است حاجت نور نبوة دیگراں نباشد . و میدانی که بعد ارتفاع کلام ربانی ازیں جهان فانی آمدن قیامت تقدیر یافته ورنه بشرط بقاء عالم آں وقت اگر نبی دیگر آید مضائقه نبود."

چوں ایں قدر دریافتی خود دانسته باشی که همه انبیاء از دریوزه گران در دولت احمدیه اند صلی اللہ علیه وسلم مگر جمله " اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ " اگرچه شخصیه مینماید لیکن حکمش حکم کلی است چه محمول قضیه را بعنوان مشتق موضوع وابسته اند. ایں وقت ایں کلام بمثابۂ آنست که گویند "هٰذا السَّیِّد الحسنی والحُسینی مستحق التعظیم والتکریم " ایں کلام اگرچه بغرضِ تعظیم یک کس مشارٌ الیه صدور یافته باشد مگر هرکه ذوق فهم داردمی شناسند. که استحقاق تعظیم دریں یک نیست بلکه هر سید یکه باشد استحقاق ایں تعظیم دارد همیں ساں ایں جاباید شناخت.

محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں

اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے نبیوں کی نبوت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے فیض یاب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت دنیا میں دوسروں کی نبوت سے فیض یاب نہیں ہے پس جیسا کہ چاند کی چاندنی سورج سے ہے اور آفتاب کا نور کسی اور نور سے نہیں ہے بلکہ (حضور کو) حصول فیض اور کسی سے حاصل ہونے کا معاملہ ہی ختم ہو گیا۔ اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبوت آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کو سمجھنا چاہئے جب صورت حال یہ ہو تو پھر کسی اور نبی کا سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آنا خود بخود ممنوع ہو جاتا ہے اور باقی نہیں رہتا جس طرح سورج نکلنے کے بعد نور شفق کے ختم ہونے تک چاند اور ستاروں کی روشنی کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے طلوع ہونے کے بعد قرآن شریف کے نور باقی رہنے تک کہ آپ کے فیوض میں سے ہے اور نور شفق کے مشابہ ہے دوسروں کی نبوت کے نور کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور آپ جانتے ہیں کہ اس دنیا سے کلام اللہ کے اُٹھ جانے کے بعد قیامت کا برپا ہونا اللہ کا طے شدہ حکم ہے۔ ورنہ دنیا کے ہوتے ہوئے اگر کوئی اور نبی ﴿اس مثال میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اور بھی وضاحت فرمادی کہ سرکار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا ۔ساتھ میں عقلی دلیل بھی پیش کی یا اسے تمثیل کہئے کہ آفتاب جب چھپ جاتا ہے تو اس کے بعد کی سرخی میں بھی روشنی رہتی ہے۔ لہٰذا کسی اور سورج کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا آفتاب نبوت اگرچہ چھپ گیا مگر اس کی سرخی یعنی قرآن مجید باقی ہے۔ لہٰذا جب تک شفق کی طرح قرآن کریم باقی ہے کسی اور نبی کی ضرورت نہیں۔ ہاں جب قرآن کریم ہی اُٹھ جائے گا تو پھر قیامت آجائے گی۔ لہٰذا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد مولانا محمد قاسم صاحب کے اعتقاد کے مطابق کوئی نبی نہیں آئے گا۔ سمجھئے۔ مترجم﴾ آئے تو مضائقہ نہیں۔ (مگر دنیا رہے گی نہیں لہٰذا کوئی نبی بھی نہیں آسکتا۔ انوار)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب خود سمجھ لو کہ تمام انبیاء علیہم السلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے درِ دولت کے گدا ہیں لیکن جملہ النبی اولی بالمؤمنین اگرچہ شخصیہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم ہر ایک پر ہے۔ کیونکہ قضیہ ﴿قضیہ علم منطق میں ایسے کو کہتے ہیں جس میں سچ اور جھوٹ کا احتمال ہو۔ جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ (زید کھڑا ہے) ایک ایسا جملہ ہے کہ اس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے ہوسکتا ہے کہ زید کھڑا ہو اور ہوسکتا ہے کہ نہ کھڑا ہو۔ بہرحال منطق میں قضیہ اور نحو میں جملہ خبریہ ایک ہی سمجھ لیجئے۔ علم نحو میں زیدٌ قائمٌ میں زَیْدٌ مبتدا کہلاتا ہے اور قائمٌ خبر۔ لیکن منطق میں زَیْدٌ موضوع اور قائمٌ محمول کہلاتا ہے۔ لہٰذا اگر یہ موضوع کوئی معین شخص ہو تو اس کو قضیہ شخصیہ کہا جاتا ہے۔ "النبی" موضوع ہے اور "اولی بالمؤمنین" محمول ہے۔ نبی سے مراد شخص معین یعنی آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات ہے لہٰذا یہ جملہ قضیہ شخصیہ ہوا۔ مترجم﴾ کے محمول (اولیٰ بالمؤمنین) کو موضوع (یعنی النبی) کے اشتقاقی عنوان (یعنی نبوت کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ اس وقت یہ کلام اس بات کی مانند ہے کہ ہم کہیں کہ حسنی اور حسینی سید تعظیم اور تکریم کا مستحق ہے۔ یہ کلام اگرچہ ایک خاص شخص متعین کی عزت کے لئے بولا گیا ہے۔ مگر جو شخص ذرا سی بھی سمجھنے کی استعداد رکھتا ہے وہ پہچانتا ہے کہ اس میں صرف ایک ہی سید کو تعظیم کا حق دار نہیں ٹھہرایا گیا، بلکہ جو سید بھی ہو اِس تعظیم کا حق دار ہے۔ اسی طرح یہاں ﴿یعنی ہر نبی اپنی اُمت کے مؤمنین کی جان و مال پر ان سے زیادہ تصرف کا حق رکھتا ہے۔ مترجم﴾ بھی سمجھنا چاہئے۔

تفسیر اولیٰ در تفسیر اولیٰ بالمومنین

اکنوں باشنو کہ اولیٰ بمعنی اقرب ست یا احب یا اولیٰ بالتصرف دریں معنی ثلاثہ اگر بغور دیدہ شود باھم ربط تلازم ست . اقربیۃ علۃ احبیّۃ و اولویۃ است و بدیں سبب احبیۃ و اولویۃ از اقربیت جدا نیفتد. مگر قصہ برعکس نیست چہ ایں مفھومات ثلاثہ بی ضم ضمیمہ خود بریں قدر شاھداند کہ علۃ کیست و معلول کدام.

مگرھاں اگر در تعقل و تصور اقربیۃ مشارٌ الیھا وقتی باشد ایں معما حل نتواں شد. بناءً علیہ می نگارم کہ علۃ رامی تواں گفت کہ از معلول خود بہ نسبت ذات

معلول هم قریب او است. چه معلول خود تعقل ذات خود، بی تعقل علة نتوان کرد.

و مهمل این ست که معلول را زیاده ازیں تعریف و تشریح نتوان کرد که اثری ست از فلاں علة. نور آفتاب را که برزمین افتدو در عرف مادھوپ(دھوپ) گویند اگر پرسندز یاده ازیں چه گویند. که اثر آفتاب است، یا فیض اوست جواب "قُل الروح من امْرِ رَبّی" که برسوال " یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ" ارشاد شد از همیں قسم است و" مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه " نیز از همیں جاست. غرض که معلول یک معنی اضافی باشد مثل فوقیة و تحتیة که تعقلش بر تعقل علة موقوف باشد. له اندریں صورت اگر معلول خود خواهد که خود رادریابدلم معلول علت خود را در یابد باز خود را خواهد دریافت چوں دریں حرکت علمی معلول راعلة در راه می افتد وذات خود بعد ازاں می آید. اگر گویند "العلة اقرب الی الا ول من نفسه "بجا باشد. و مید انی که دریں میدان حرکت دگر سوائے حرکت علمی و انتقال فکری متصور نیست.وایں قسم قرب در مباتنات ﴿مباینات، مبائن کی جمع ہے۔ جس کے معنی مخالفت کے ہیں۔ ایسی دو چیزیں جوایک دوسرے کے خلاف ہوں جیسے انسان اور گھوڑا۔ انسان گھوڑا نہیں ہوتا۔ گھوڑا انسان نہیں ہوتا۔ واضح رہے کہ علمائے منطق کے نزدیک، کلیات میں چار قسم کی نسبتیں ہوتی ہیں: (۱) نسبت تساوی۔ (۲) نسبت تبائن (۳) نسبت عام خاص مطلق (۴) نسبت عام خاص من وجہ۔

(۱) انسان اور ناطق: میں تساوی کی نسبت ہے۔ ہر انسان ناطق، اور ہر ناطق انسان ہوتا ہے۔ لہٰذا برابر کی نسبت ہے۔

(۲) انسان اور گھوڑا: ان دونوں میں تبائن اور اختلاف کی نسبت ہے۔ انسان پر گھوڑا ہونا صادق نہیں آتا اور گھوڑے پر انسان ہونا صادق نہیں آتا۔

(۳) حیوان اور انسان: ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ حیوان عام اور انسان خاص ہے۔ اس نسبت میں۔ حیوان کا لفظ ہر انسان پر بولا جاسکتا ہے لیکن ہر حیوان کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

(۴) ابیض (سفید) اورحیوان: ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے. ابیض کا لفظ بعض حیوانوں پر بولا جاسکتا ہے . جیسے بطخ لیکن بعض حیوان ابیض نہیں ہوتے جیسے ہاتھی وغیرہ. مترجم﴾

یا موصوفات و اوصافیکه مفاد اتصاف آنها قضیة اتفاقیه باشد ممکن نیست. در مباتنات بون بعید باشد و در اتفاقیات نیز تبائن ماهیت و نفس و حقیقة

می بود. اگرچه در محل واحد چناں مجتمع شوند که زید و عمر و در مکان واحد یعنی حدود و اطراف یکے به دیگرے بچسپد نور وسایه شان بهم مقترن شوند مگر در ماهیت تبائن ست. یکے با دیگرے علاقه ندارد. ایں قسم قرب نیست که مصداق اقرب الیه من نفسهٖ یکے به نسبت دیگر شے. باشد ایں جا نفس خود اقرب ست بلکه قرب نیز ایں جا حکم بعد وارد" والعاقل تکفیه الا شارة" اندریں صورت هر نبی را بامؤمنان امة خود علاقه علیة باشد و اوشاں را وربط معلولیة. و سابق دانستۂ که انبیاء دگربانحضرت صلی اللّٰه علیه وسلم همیں ربط دارند. نظر بریں انبیاء دگر همچو آئینه کے درمیان آفتاب و اندرون خانها که مقابل آفتاب نباشند واسطه میباشد مابین خاتم نبوة و افراد امة خود واسطه باشند و میدانی که وصف نبوة کمالی ست از کمالات علمی که همچو ضحک و بکا و غضب وغیره اوصاف معلومه دو مرتبه دارد بالقوه و بالفعل. مرتبه بالفعل از معلولات موصوف بالذات تنها نباشد. اگر میباشد باقتران تحریکات اسباب خارجیه میباشد اگر بادرنداری بنگر قمر و آفتاب مستنبراند مگر ایں استعاره را ضرور نیست که درو دیوار، خانۂ و کاشانه ازاں ها بهره مند شوند وقتیکه شمس و قمر از دائرۂ اُفق رخت بیالامی کشند دریں حرکت هر که مقابل آنها می آید ازاں ها منورمیگردد . وهر که نمی آید نمیکرد د همچنیں مرئی گردیدن شمس، قمر استارۂ مذکور را لازم نیست . ممکن ست که شمس و قمر منور باشند مگر بینندگان نگاه بسوی آنها نکنند یادر محاق و حجاب باشند. غرض تعدی اوصاف یا وقوع وصف دگربراں اوصاف و محل آں افعال گردیدن که آں اوصاف قابل آں افعال ست لازم نیست.

- چوں ظهور فعلیت منحصر دریں دو قسم ست و فعلیة هر قسم که باشد از فیوض موصوف بالذات ست. لا جرم در نبوة که در انبیاء دیگر از فیوض حضرت خاتم النبیّین صلی اللّٰه علیه وسلم ست. مرتبه قوة هم از فیوض باشد مگر مرتبه قوة را میدانی که از لوازم دولت اوشان ست.

نه از عوارض مفارقه... چه بهر نبوة اَوّل ضرورة علم است و ثانیاً ضرورت همت و اِراده و مرتبه قوة ایں هر دو صفت از لوازم ذاتیه اَرواح است. نظر بریں اَرواح دیگر انبیاء شعبهاء رُوح پر فتوح محمدی صلی اللّٰه علیه وسلم باشندو همیں طور اَرواح اُمتیانِ انبیاء پیشیں شجهاء ارواح اوشاں. و ایں طرف ارواح ایں امة نیز از فیوض محمدی ست صلی الله علیه وسلم اگر فرق ست همیں قدرست که اَرواح انبیاء پیش خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم به منزلۂ قمر اند پیش آفتاب. و ارواح ایں امة به منزله انوار زمین و دیوار. اندریں صورة نور محمدی صلی الله علیه وسلم

در جمله انبیاء و مومنین سابقین (٦) و لاحقین بالضرور ساری باشد و آں قوة علمیه و عملیه کو قوة قابضه گویا نسخهٔ مرکب ازیں دو بسیط ست. یکی از عطایاء محمدی صلی الله علیه وسلم باشد.

غرض سرمایهٔ مالکیة دیگر اهل ایمان از آں آں بادشاه دو جهان است و مابین آنسرور عالم صلی الله علیه وسلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و اُمتیان همان نسبت ست که در آفتاب و قمر وغیره اشیاء ست که نور شان بالعرض ست و مستفاد از آفتاب که نورش بظاهر بالذات ست. یعنی ایں جا نیز کمال علمی و عملی و موجبات مالکیة یک طرف بالذات ست و یکطرف بالعرض و میدانی که اوصاف عرضیه اگرچه در بادی النظر از آں معروضات اعنی موصوفات بالعرض نمایند.لیکن در نظر حقیقة شناس قصه بنوع دگرست آں جمله ایں اقسام اوصاف را ازآں موصوف بالذات پندارد. بناءً علی هذا مملوکات دیگر انبیاء کرام علیهم السلام و اُمتیان اوشان وهم مملوکات ایں امة در حالت مالکیة دیگراں نیز از مملوکات آنحضرت صلی الله علیه وسلم باشد.

ایں وقت معنی برزخیة کبریٰ و وسیله بودن آنحضرت صلی الله علیه وسلم و استحقاق مقام وسیله که دردعاء اذان استدعاء آں بهر آں سرور دو جهاں صلی الله علیه وسلم و هم آنکه در آیة "وَ اعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی الخ" و همچنیں در آیة " مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِیْ الْقُرْبٰی" که لفظ رسول را بلام جداگانه بنو اخته،اشاره به برزخیة آنحضرت صلی الله علیه وسلم درمیان خدا تعالیٰ و مخلوقات فرموده اند و اشعار باختیار کلی اوشاں بعد خود نموده اند و برمالکیة عامه آنحضرت صلی الله علیه وسلم گواهی داده اند، همه را محقق دریافته باشی وهمه دانسته باشی که خلافة مشارٌ الیها در آیة " اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَة " به جمیع الوجوه خواه باعتبار ملک خواه باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی الله علیه وسلم را نصیب شد.

اولیٰ بالمؤمنین میں لفظ اولیٰ کی تفسیر

اب سنئے کہ (۱) اولیٰ اقرب کے معنی میں ہے (۲) یا احب یا (۳) اولیٰ بالتصرف کے۔ان تینوں معنوں میں اگر غور سے دیکھا جائے تو آپس میں لازم اور ملزوم کا تعلق ہے۔اقربیت (زیادہ قرب) علت ہے۔احبّیت (زیادہ محبوب ہونے) اور اَولویت (زیادہ مقدم ہونے) کی۔کہ یہ دونوں یعنی احبّیت اور اَولویت اقربیت

سے جدا نہیں ہو سکتیں۔ ہاں قصہ برعکس اور اُلٹا نہیں ہے کیونکہ تینوں مفہوم اپنے ساتھ کسی اور چیز کو ملائے بغیر اتنی بات پر گواہ ہیں کہ علت ﴿لازم، ملزوم علت و معلول سبب اور مسبب، جب ایک چیز کے ساتھ دوسری چیز کا ہونا ضروری ہو تو ان میں ایک چیز لازم اور دوسری ملزوم کہلاتی ہے۔ جیسے سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ سورج تو ہو اور دن نہ ہو۔ لہٰذا ان میں سے ایک لازم اور دوسرا ملزوم ہے۔ لازم اور ملزوم آپس میں جدا نہیں ہو سکتے۔ لیکن سبب اور مسبب جدا ہو سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ سبب ہو تو مسبب بھی ضرور ہو۔ جیسے بادل بارش کا سبب ہے۔ لیکن اَبر ہو اور بارش نہ ہو یہ ممکن ہے۔ علت معلول میں بھی لازم و ملزوم کا تعلق ہے۔ جہاں علت ہوگی۔ وہاں معلول ضرور ہوگا۔ جیسے سورج اور دن۔ سورج دن کی علت اور دن معلول ہے۔ سورج یعنی علت سے معلول یعنی دن جدا نہیں ہو سکتا۔ مترجم﴾ کون ہے اور معلول ﴿معلول کی جو تعریف اُوپر گزر چکی اس کے علاوہ دوسرے لفظوں میں مولانا نے معلول کو ان الفاظ میں آسان طور پر بیان فرمایا کہ معلول علت کا اثر ہوتا ہے۔ جیسے دھوپ سورج کا اثر ہے﴾

کون مگر ہاں اگر مذکورہ اقربیت کے...... تصور کرنے اور سمجھنے میں دُشواری ہو تو یہ معما حل نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر میں لکھتا ہوں کہ علت کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے معلول سے اپنے معلول کی ذات کی بہ نسبت بھی زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ معلول کا خود اپنی ذات کا سمجھنا علت کے سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ معلول کی اس سے زیادہ تعریف اور تشریح نہیں کر سکتے ہیں کہ فلاں علت کا اثر ہے۔ سورج کی روشنی کو جو زمین پر پڑتی ہے جس کو ہمارے عرف میں دھوپ کہتے ہیں اگر معلوم کریں تو اس سے زیادہ کیا کہہ سکتے ہیں کہ وہ آفتاب کا اثر ہے۔ یا اس کا فیض ہے۔ (کفار کے) رُوح کے بارے میں سوال کا جواب کہ ''رُوح اَمرِ رَبی ﴿یعنی اَمر ربی سے وجود میں آتی ہے ادھر اَمر ربی ہوا اور اُدھر سورج کے نکلنے سے دھوپ کی طرح رُوح پیدا ہوگئی۔ تو یہ روح ہے۔ مترجم﴾ ہے کا ارشاد بھی اسی قسم سے ہے اور جس نے اپنے آپ ﴿یعنی انسان کے اپنے نفس کی معرفت علت ہے خدا کی معرفت کی جو معلول ہے۔ مترجم﴾ کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔ بھی اسی طور سے ہے۔ غرضیکہ

معلول اُونچائی اور نیچائی کی طرح پر ایک نسبتی ﴿ایک چیز دوسری چیزوں کے تعلق کے ساتھ جو پوزیشن حاصل کرتی ہے، اس کو نسبت کہتے ہیں۔ مثلاً میز کمرے کے اندر چھت کی نسبت سے نیچی اور فرش کی نسبت سے اُونچی۔ بس یہی نسبت کے تعلق کا مطلب ہے اور اس باہمی تعلق کی بناء پر جو اُونچائی اور نیچائی سمجھ میں آتی ہے۔ اس کو مفہوم نسبتی کہتے ہیں۔ مترجم)﴾ مفہوم ہوتا ہے۔ کہ اس کا سمجھنا علت کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اس صورت میں اگر معلول خود چاہے کہ اپنے آپ کو دریافت کرلے تو پہلے اسے چاہئے کہ اپنی علت کو دریافت کرے پھر اپنے آپ کو دریافت کرے گا۔ چونکہ اس علمی حرکت میں، علت اپنے معلول کو راستے میں ملتی ہے اور اپنی ذات علت کے بعد آتی ہے اس لئے اگر یہ کہیں کہ علت معلول سے اس کی ذات کی بہ نسبت زیادہ قریب ہے تو درست ہوگا۔ اور تمہیں معلوم ہے کہ اس میدان میں کوئی بھی حرکت (یعنی وضعی یا عینی) علمی حرکت اور فکری انتقال کے سوا متصور نہیں ہے۔ اور اس قسم کا قرب ایک دوسرے کی بالکل مخالف چیزوں، یا نہ ان موصوفات میں اور ان کی صفات میں کہ ان کے متصف ہونے کا مفاد قضیہ ﴿قضیہ اتفاقیہ: گذشتہ حاشیے میں ہم بتا چکے ہیں کہ قضیہ وہ قول کہلاتا ہے علم منطق میں قضیہ اتفاقیہ کی مثال یہ ہے: ''اذا کان الانسان ناطقا افالحمار ناهق'' جب انسان بولنے لگے تو گدھا بھی هینچو هینچو کرے۔ گویا انسان کے بولنے پر گدھا بھی بولنے لگے تو یہ اتفاقیہ بات ہے۔ مترجم﴾
اتفاقیہ ہو، ممکن نہیں ہے۔ ایک دوسرے کی مخالف چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے اور اتفاقیہ پیش آنے والے اُمور میں بھی ماہیت اور ذات اور حقیقت کا اختلاف ہوتا ہے اگرچہ ایک ہی مقام پر وہ اِس طرح جمع ہو جائیں جیسا کہ زید اور عمرو ایک ہی مکان میں جمع ہو جائیں۔ یعنی ایک کی حدود دوسرے کی حدود سے مل جائیں اور ان کا نور اور سایہ آپس میں ایک دوسرے میں پیوست ہو جائے لیکن اصلیت میں پھر بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اِس قسم کی نزدیکی نہیں ہے کہ اپنی ذات کی بہ نسبت دوسرے کے زیادہ قریب ہوں۔

یہاں پر اپنی ذات زیادہ قریب ہے، بلکہ قرب بھی یہاں دُوری کا حکم رکھتا ہے اور عقل مند کے لئے اشارۂ ہی کافی ہے۔ اس صورت میں ہر نبی کو اپنی امت کے ایمان والوں کے ساتھ علیت ﴿مطلب یہ ہے کہ اُمت کے لوگوں کے ایمان لانے کی علت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا ہے اور اُمت کا مسلمان ہونا نبی کی نبوت کا معلول یا اثر ہے۔ مترجم)﴾ کا تعلق ہوگا اور اُمتیوں کو اس نبی کے ساتھ معلول ہونے کا تعلق۔ اور آپ نے پہلے جان لیا ہے کہ دوسرے انبیاء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی یہی تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر نظر کرتے ہوئے دوسرے انبیاء اُس آئینے کی مانند جو کہ آفتاب اور گھروں کے اندرونی حصوں کے درمیان جو کہ آفتاب کے سامنے نہیں ہیں، واسطہ ہوتا ہے۔ خاتم نبوت یعنی محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنی اُمت کے لوگوں کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ وصف نبوت علمی کمالات میں سے ایک کمال ہے جیسا کہ ہنسی اور رونا اور غصہ وغیرہ۔ اوصاف معلومہ کے دو مرتبے ہیں۔

(۱) بالقوہ ﴿بالقوہ: کسی میں کسی کمال یا صفت کا موجود ہونا درانحالیکہ ابھی اس صفت یا کمال کا اس شخص سے ظہور نہ ہوا ہو۔ مثلاً کسی شخص میں سخاوت کا کمال موجود ہے اور اس کی طبیعت سخاوت کی طرف رجحان رکھتی ہے، تو اگرچہ اس نے سخاوت کا کام نہ بھی کیا ہو لیکن طبیعت میں سخاوت کی قوت جوش مارتی ہے۔ اسی کا نام بالقوہ سخاوت ہے۔ مترجم﴾

(۲) بالفعل ﴿بالفعل: جب کسی کا کوئی کمال یا وصف عمل میں ظاہر ہوتا ہے تو اس کو بالفعل کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ مترجم﴾

مرتبہ بالفعل معلولات موصوف سے ذاتی طور پر تنہا نہیں ہوتا۔ اگر ہوتا ہے تو اسباب خارجیہ کے متصل ہونے سے ہوتا ہے۔ اگر تمہیں یقین نہیں آتا تو دیکھو کہ چاند اور سورج روشن ہیں۔ لیکن اس روشنی کے لئے ضروری نہیں کہ در و دیوار، خانہ و کاشانہ ان سے حصہ حاصل کریں جس وقت کہ سورج اور چاند اُفق کے دائرہ سے اُوپر کو بلند ہوتے ہیں تو اس بلند ہوتے وقت جو کوئی ان کے سامنے آتا ہے وہ ان سے روشن ہو

جا تا ہے اور جو سامنے نہیں آتا روشن نہیں ہوتا۔ اسی طرح سورج اور چاند کا دکھائی دینا مذکورہ روشنی کے لئے لازم نہیں ہے ممکن ہے کہ سورج اور چاند روشن ہوں لیکن دیکھنے والے ان کی طرف نگاہ نہ رکھتے ہوں یا چاند اور سورج، محاق اور اوٹ میں ہو جائیں۔ غرض یہ کہ اوصاف کا دوسروں تک پہنچنا یا کسی اور وصف کا ان اوصاف پر واقع ہونا اور ان افعال کا محل بننا کہ وہ اوصاف ان افعال کے قابل ہیں ضروری نہیں ہے۔

جب فعلیت کا ظاہر ہونا ان دو قسموں میں منحصر ہے اور ہر قسم کا کام جو بھی ہو ذاتی طور پر موصوف کے فیوض کا نتیجہ ہے تو یقیناً دوسرے انبیاء کی نبوت میں حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کا فیضان ہے۔ قوت کا مرتبہ بھی فیوض کا نتیجہ ہے، مگر مرتبۂ قوت کو تم جانتے ہو کہ ان کی ذوات کے لوازم میں سے ہے۔

نہ جدا ہونے والے عارضی اوصاف کے لوازم میں سے۔ کیونکہ ہر نبوت کے لئے اوّل علم ﴿نبوت کے لئے علم کی ضرورت کا ہونا واضح ہے۔ جب تک نبی کو دین اور شریعت کا پورا پورا علم نہ ہوگا وہ بندوں کی ہرگز ہرگز رہبری نہیں کر سکتا۔ **الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البیان یا اقرأ و ربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم**۔ اور اسی طرح کی بہت سی آیتوں سے پیغمبروں اور انسانوں کے لئے علم کی ضرورت کی طرف وضاحتیں موجود ہیں۔ مترجم﴾ کی ضرورت ہے اور دوسرے ہمت ﴿پیغمبروں کے لئے علم شریعت کے ساتھ دوسری چیز ہمت اور اِرادہ ضروری ہیں۔ اگر پیغمبر میں ہمت نہ ہوگی تو مخالفین کا مقابلہ کرنا سخت دشوار ہوگا اور تبلیغ میں بے شمار تکالیف کے لئے ہمت کی سخت ضرورت ہے۔ اسی طرح پیغمبر میں عزم اور اِرادے کی قوت بھی ضروری ہے اسی لئے بعض پیغمبروں کو **اُولوا العزم من الرسل** کہا گیا ہے۔ مترجم﴾

اور اِرادے کی ضرورت ہے اور ان دونوں صفتوں کا مرتبۂ قوت رُوحوں کے ذاتی لوازم میں سے ہے اس پر نظر رکھتے ہوئے دوسرے انبیاء کی روحیں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح کی شاخیں ہوں گی۔ اور اسی طرح پہلے انبیاء کے اُمتیوں کی

روحیں، ان کی روحوں کی شاخیں ہوں گی اور اس طرف اس امت کی روحیں بھی فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں۔ اگر کچھ فرق ہے تو صرف اس قدر ہے کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پہلے انبیاء کی روحیں آفتاب کے سامنے چاند کی مانند ہیں اور اس امت کی رُوحیں، زمین اور در و دیوار کے انوار کی جگہ ہیں، اس صورت میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء اور اگلے پچھلے مؤمنین میں لازمی طور پر سرایت کرے گا۔ اور وہ (۱) قوت علمیہ اور (۲) عملیہ گویا کہ (۳) قوت قابضہ انہی دو علمی اور عملی تنہا تنہا دو قوتوں کا ملا ہوا نسخہ ہے جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بخششوں میں سے ایک بخشش ہے۔

غرض یہ ہے کہ دوسرے مؤمنین کی مالکیت کا سرمایہ دو جہاں کے بادشاہ کی ملکیت ہے اور دوسرے مؤمنین، جو کہ دوسرے انبیاء کے اُمتی ہیں ان کے اور سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان وہی نسبت ہے جو کہ سورج اور چاند وغیرہ اشیاء میں ہے کہ ان کا نور عارضی ہے اور آفتاب سے لیا گیا ہے کہ آفتاب کا نور ظاہری طور پر اس کا اپنا نور ہے یعنی یہاں بھی علمی اور عملی کمال اور مالکیت کے اسباب ایک طرف تو ذاتی ہیں ﴿☆......ذاتی اسباب جو صاحب کمال کی ذات میں اصلی طور پر ہوں۔ کسی سے عارضی طور پر نہ لئے گئے ہوں۔ مترجم﴾

اور دوسری طرف عرضی ہیں اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ عرضی اوصاف اگرچہ ظاہری نظر میں اپنی معروضات ﴿معروضات وہ کہلاتے ہیں جن کو صفات عارض ہوتے ہیں۔ مترجم﴾ یعنی عارضی موصوفات کی مِلک معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن حقیقت کو پہچاننے والی نظر میں قصہ کچھ اور ہی طرح کا ہے کہ وہ حقیقت شناس نظر اس قسم کے تمام اوصاف کو اس موصوف بالذات کی ملکیت خیال کرتی ہے۔ اس بناء پر دوسرے انبیاء علیہم السلام اور ان کے اُمتیوں کی مملوکہ چیزیں اور اس اُمتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزیں دوسروں کی مالکیت کی حالت میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مملوکہ چیزوں میں سے ہوں گی۔

اس وقت برزخیت کبریٰ کے معنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ ﴿اذان کے بعد کی دعا جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وسیلہ ہونا ثابت اور ظاہر ہے یہ ہے: ''اَللّٰھُمَّ رَبَّ ھٰذِہِ الدَّعْوَۃِ التَّآمَّۃِ وَالصَّلٰوۃِ الْقَائِمَۃِ اٰتِ مُحَمَّدَ نِ الْوَسِیْلَۃَ وَالْفَضِیْلَۃَ وَابْعَثْہُ مَقَامًا مَحْمُوْدَ نِ الَّذِیْ وَعَدْتَّہٗ اِنَّکَ لَا تُخْلِفُ الْمِیْعَادَ (مشکوۃ شریف)''

ترجمہ: ''اے اللہ اس مکمل دعوت کے مالک اور قائم رہنے والی نماز کے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو وسیلہ اور فضیلت عطا فرما اور ان کو مقام محمود پر پہنچا جس کا تو نے ان سے وعدہ فرمایا ہے۔ بے شک آپ وعدے کے خلاف نہیں کرتے۔ مترجم﴾

ہونا اور مقام وسیلہ کا مستحق ہونا جو کہ اذان کی دُعا میں دو جہاں کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے محقق طور پر معلوم ہو گئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس آیت میں جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت ﴿مال غنیمت:۔ غنیمت کا لفظ غنم سے نکلا ہے۔ غنم کے اصلی معنی الفوز بالشیء کسی چیز کے حاصل کرنے کے ہیں۔ امام راغب لکھتے ہیں غُنْم اصل میں غنم یعنی بکریوں کا حاصل کرنا ہے جو بذریعہ فتح ہو۔ پھر ہر ایک چیز پر جو فتح کر کے دشمنوں سے حاصل کی جائے غنیمت کا لفظ استعمال کیا گیا۔ قرآن کریم سے انفال، غنیمت، فَے کے تین لفظ معلوم ہوتے ہیں۔ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ۔ آپ سے یہ لوگ انفال (غنیمت کے مال) کے متعلق پوچھتے ہیں۔ انفال، نَفَلْ کی جمع ہے، اس کے معنی زیادہ کے ہیں یعنی واجب سے جو زیادہ ہو وہ نفلی ہے۔ اسی معنی میں نفل عبادت ہے۔ اسی لئے مال غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کی غنیمت پر یہ لفظ بولا گیا ہے۔ بعض نے انفال اور غنیمت کو ایک ہی چیز کہا ہے دو نام دو حیثیتوں سے رکھے گئے ہیں چونکہ وہ مال جنگ میں کامیاب ہو کر ملتا ہے اس لئے اسے غنیمت کہتے ہیں اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک فضل ہے اس لئے اسے انفال کہتے ہیں۔ اور بعض نے غنیمت اور نفل میں عموم وخصوص کے لفظ سے فرق کیا ہے۔ یعنی غنیمت کا لفظ عام ہے اور انفال کا خاص۔ غنیمت کا لفظ عام ہے خواہ محنت سے وہ مال حاصل ہو جہاد کرنے کے بعد یا فتح سے پہلے یا بعد میں بغیر محنت کے ملا ہو۔ اور نفل وہ مال ہے جو مال غنیمت تقسیم سے پہلے حاصل ہو یا وہ جو بغیر

جنگ کے حاصل ہو۔مگر ایسے مال کو جو بغیر جہاد کے حاصل ہو مال فے کہا جاتا ہے۔گو فے کے لئے ضروری ہے کہ جنگ کی تیاری ہو چکی ہو اور دشمن نے ہتھیار ڈال دیئے ہوں۔نفل کے لئے یہ ضروری نہیں۔فدک کی فتح میں جو مال حاصل ہوا وہ فے تھا۔اس میں فدک خصوصیت رکھتا ہے۔ بہرحال **یسئلونک عن الانفال** اور **ما غنمتم من شیء** اور **ما افاء اللّٰہ** میں انفال، غنیمت اور فے کا ذکر صراحت سے موجود ہے۔مترجم﴾

تمہیں حاصل ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے رشتہ داروں کے لئے پانچواں حصہ ہے۔'' اور اسی طرح آیت ''مَا اَفَآءَ اللّٰہُ

﴿''مَا اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسَاکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ کَیْلَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ'' یہاں حاشیے میں پوری آیت درج کردی گئی ہے۔مترجم﴾

عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی ''میں کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کے ساتھ دوسرے لام جداگانہ کو لکھا ہے جس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی برزخیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جو خدائے تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان ہے۔اور اللہ کے اپنے پورے اختیار کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پورے اختیار کی اطلاع دی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مالکیت کی گواہی دی ہے۔ان سب کی تحقیق تم نے دریافت کرلی ہوگی اور یہ بھی جان لیا ہوگا کہ آیت اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً میں جس خلافت (اس مقام پر یہ بات نظر میں رکھئے جو آئندہ تمام مضمون میں کام آئے گی کہ رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایک تو اللہ کے خلیفہ ہونے کی وجہ سے تمام اختیارات وہی رکھتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو حاصل ہیں۔کیونکہ خلیفہ کا مطلب ہی یہ ہے کہ اصل کے قائم مقام رہ کر اس کے احکام نافذ کرے اور اس اصل کے منشاء کے مطابق کام کرے۔دوسرے یہ کہ بحیثیت حکومت بھی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہیں۔لہٰذا پہلی نیابت بحیثیت مالک اور دوسری نیابت بحیثیت حکومت آنحضور صلی اللہ علیہ

وسلم کو حاصل ہے۔ ان دونوں مرتبوں میں سے پہلا یعنی مالکیت کا مرتبہ، مرتبہ فوقانی اور دوسرا مرتبہ مرتبہ تحتانی ہے۔ یہ حضرت قاسم العلوم کی اپنی اصطلاحیں ہیں جو انہوں نے اپنے مکتوب میں استعمال کی ہیں۔ لہٰذا ان دونوں اصطلاحوں کو یاد رکھئے کہ ان سے بار بار کام پڑے گا۔ مترجم) کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ خواہ ملک کے اعتبار سے اور خواہ باعتبار حکومت ہر حیثیت سے اگر کسی کو وہ خلافت نصیب ہوئی ہے تو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نصیب ہوئی ہے۔

فرق درمیانِ خدا و خلیفہ خدا

درمیان خدا وند کریم الشان و ایں خلیفه عظیم الشّان فقط دو فرق است یکی آنکه کمالات خدا وندی بجمیع الوجود و بهمه نهج بالذات انداعنی خانه زاد انداز خانهٔ دیگران بدریوزه نیاورده و در ذات محمدی صلی الله علیه وسلم اگرچه همه کمال باشند مگر همه عطاء آں بی نیاز مطلق هست . (۲) دوم آنکه خدا وند کریم را از مملوکات خود نفعی مطلوب نیست همه کمالات او تعالیٰ ازلی و ابدی و قارالذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی الله علیه وسلم حاجة مملوکات خود نمایاں. نبی صلی الله علیه وسلم را باایں همه تقدس از خورد و نوش و جامه تن پوش چاره نیست. نظر بریں باعتبار روح پرفتوح آنحضرت صلی الله علیه وسلم چنانکه از دیگراں در مراتب فوقانی بودند اعنی روح پاک صلی الله علیه وسلم معدن دیگر ارواح بود. باعتبار عنصر خاکی در قطار دیگران اند.

شایدنظر بر همیں دو مرتبه ست که جائی بقول و اعتراف " اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ " ارشاد شد و جائی برقالانِ " مَا هٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا " و امثال ذالک انکار رفت. دریں مرتبه ملک آں سرور عالم صلی الله علیه وسلم نیز مزاحم ملک دیگراں هم چناں باشد که ملک یک دیگر مزاحم و متضادیک دیگر باشد. غرض چنانکه در مرتبهٔ اولیٰ اجتماع و اقتران ملک نبوی صلی الله علیه وسلم با املاک دیگراں ضرور بود، دریں مرتبه اجتماع و اقتران ممتنع ست دو وجهش ظاهر ست. دریں مرتبه انتفاع و استمتاع مطلوبست. و میدانی که یک لقمه در دو شکم نتواں رفت ویک انگر کهه بردو بدن نتواں پوشید. علیٰ هذاالقیاس منافع دیگر را تصور باید فرمود.

ازیں قدر دانسته باشی که وقف بودن مالی اگر هست باعتبار همیں مرتبه ست. چه حقیقة وقف کردن یا بودن مالی همیں ست که دست از منافع بردارند و

ظاهر ست که باعتبار مرتبه فوقانی نظر بر منافع از اوّل نبود. آنجا خلافت خدا وندی دریں امرهم بود که با منافع سرو کاری نباشد. وهم ظاهر ست که ارتفاع ملک که در وقف ضرورست. در مرتبه تحتانی متصور ست باعتبار مرتبۂ فوقانی ارتفاع ملک همچناں ممتنع ست که ارتفاع ملک خدا وندی. ورنه خلافت را که از آیت "اِنِّیۡ جَاعِلٌ فِی الۡاَرۡضِ خَلِیۡفَةً" دریافتی چگو نه برپا خواهند داشت. غرض بیع شرا و هبه و میراث ووقف نبی صلی اللہ علیه وسلم همه دریں مرتبه باشند.

خدااور خلیفۂ خدا کے درمیان فرق

کریم شان والے خدااور عظیم شان والے اس خلیفہ (محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے درمیان فقط دوفرق ہیں۔(۱) ایک یہ کہ خدائے تعالیٰ کے کمالات ہر حیثیت اور طریقے سے اصل اور ذاتی یعنی اپنے گھر کے ہیں کسی اور کے گھر سے مانگ کر نہیں لئے گئے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اگر چہ تمام کمال ہوں مگر وہ سب اس مطلق بے نیاز کے عطاء کئے ہوئے ہیں۔(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ خدائے کریم کو اپنی مملوکہ چیزوں سے کوئی نفع مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کمالات ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور اس میں ہمیشہ قائم اور ثابت رہیں گے۔اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں مملوکہ چیزوں کی حاجت ظاہر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام پاکیزگی کے باوجود، کھانے پینے اور لباس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔اس بات پر نظر رکھتے ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رُوح پرفتوح کے اعتبار سے جیسا کہ دوسروں سے بدر جہا بلند ہیں یعنی رُوح پاک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رُوحوں کی کان ہے لیکن خاکی جسم کے اعتبار سے دوسرے لوگوں کی صف میں شریک ہیں۔

شاید انہی دو مرتبوں ﴿یعنی ان دو مرتبوں سے مذکورہ بالا دو مرتبے مراد ہیں جو رُوحانی اور جسمانی ہیں۔رُوحانی اعتبار سے آپ کا درجہ تمام اصحاب ارواح سے افضل ہے لیکن دوسرا مرتبہ حضور کا جسمانی مرتبہ ہے جس میں اَزراہِ بشریت آپ کو کھانے پینے کے لئے اشیاء اور ان کی ملکیت کی ضرورت ہے۔مترجم﴾ پر نظر ہے کہ ایک جگہ تو ''بجز ﴿پارہ نمبر ۱۶، سورۂ کہف، رکوع

نمبر۱۲۔ پوری آیت یہ ہے: ''قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ یُوْحٰی اِلَیَّ اَنَّمَا اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ'' ۔مترجم﴾

اس کے نہیں کہ میں تم جیسا بشر ہوں'' کے قول اور اقرار کے قول کے متعلق ارشاد ہوا اور ایک جگہ ''نہیں ﴿مَا ھٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا یا مَا ھٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ یُرِیْدُ اَنْ یَّتَفَضَّلَ عَلَیْکُمْ یا مَا ھٰذَا اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ یَاْکُلُ مِمَّا تَاْکُلُوْنَ مِنْہُ وَیَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُوْنَ۔ (پارہ نمبر ۱۸، سورۂ مؤمنون، رکوع نمبر۳﴾ ہے یہ رسول مگر ہم جیسا بشر'' کہنے والوں اور اسی طرح کی اور باتیں کرنے والوں کا رد کیا۔ اس مرتبہ میں آں سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت بھی دوسری ملکیت کے لئے اسی طرح روک بن جائے گی جیسا کہ ایک دوسرے کی ملکیت ایک دوسرے کے لئے رکاوٹ ڈالنے والی ہوتی ہے۔

غرض یہ کہ جس طرح پہلے مرتبہ ﴿یعنی اللہ تعالیٰ اور بندوں کی ملکیت جمع ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا مالک ہے اور بندوں کو بھی بہ حیثیت وراثت ان چیزوں کا مالک بنایا ہے۔ لہٰذا دونوں ملکیتیں ایک جگہ جمع ہو گئیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو ملکیت کے منافع کی ضرورت نہیں لہٰذا بندے اس ملکیت سے فائدہ اُٹھا سکتے ہیں، اسی طرح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی املاک بھی مرتبہ روح اور خلافتِ الٰہیہ کے پہلے منصب کی بناء پر جمع ہو سکتی ہیں۔ لیکن آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جو تحتانی مرتبہ ہے یعنی جسمانی اس کے اعتبار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور بندوں کی ملکیت کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا کو تو ملکیت کے منافع کی احتیاج نہیں مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بشریت کے اعتبار سے کھانے پینے کی ضرورت ہے۔ لہٰذا مرتبہ تحتانی میں یا تو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی مالک ہو سکتے ہیں یا بندے ہی، لہٰذا دونوں ملکیتوں کا اجتماع اور اقتران نہیں ہو سکتا۔ مترجم﴾ میں ملک نبوی کا دوسروں کی ملکیتوں کے ساتھ جمع ہونا اور ملنا ضرور ہے، اس دوسرے مرتبہ میں اجتماع واقتران نہیں ہو سکتا۔ اور اس کی وجہ صاف ہے۔ کیونکہ دوسرے مرتبۂ جسد خاکی کی وجہ سے نفع اُٹھانا اور فائدہ حاصل کرنا مطلوب ہے۔ اور تمہیں معلوم ہی ہے کہ ایک لقمہ دو پیٹوں میں نہیں جا سکتا اور ایک شیروانی دو جسموں پر (بیک وقت) نہیں پہنی جا سکتی۔ اسی طرح دوسرے منافع کو بھی خیال کرنا چاہئے۔

اتنا کچھ لکھنے پر تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ کسی مال کا وقف ہونا اگر ہوتا ہے تو اسی مرتبہ کے اعتبار سے کیونکہ کسی مال کا وقف کرنا یا وقف ہونا یہی ہے کہ وقف کرنے والا اس کے منافع سے ہاتھ اُٹھالے اور ظاہر ہے کہ مرتبۂ فوقانی (منافع سے بے نیازی) کے اعتبار سے پہلے ہی سے منافع پر نظر نہیں ہوتی۔ وہاں پر تو خداوند تعالیٰ کی خلافت اس بات میں بھی تھی کہ منافع سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وقف میں ملکیت کا ختم ہو جانا جو ضروری ہے وہ مرتبۂ تحتانی یعنی (باعتبار جسم خاکی) تصور کیا گیا ہے مرتبۂ فوقانی کے اعتبار سے مِلک کا اُٹھ جانا اسی طرح نہیں ہوسکتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا اُٹھ جانا ممکن نہیں۔ ورنہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کی خلافت کو جو کہ ''میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں'' کی آیت سے تم نے معلوم کیا ہے، کس طرح قائم رکھیں گے۔ غرض یہ ہے کہ خرید و فروخت، ہبہ اور میراث اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف سب اُمور اسی مرتبہ میں ہوں گے۔

سخن چہارم

چهارم اینکه مصحح انتساب ملک چندانکه مرتبه فوقانی هست مرتبه تحتانی نیست. پر ظاهر ست که نور ارض چندانکه انتساب بآفتاب دارد بارض ندارد. هم چنیں ملک خدا و رسول الله صلی الله علیه وسلم را باشد پنداشت. ازیں جاست که غنائم را بآنکه حقوق غانماں بآں تعلق داشت وقتیکه در تقسیم آں اختلاف اقوال رونمود، غارت گراں گفتند که تنها ازاں ماست و دیگراں گفتند که مارا نیز شریک باید کرد بایں طور ارشاد شد .

''يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ ،قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ '' (قرآن کریم، سوره انفال)

غرض ازیں ارشاد ایں ست که اصل مملوک برائے خداست ورسول او صلی الله علیه وسلم. شمارا دریں باره مجال دم زدن نیست. هرچه ارشاد شود بسر بایدنهاد. همچنیں درحدیث ست '' لِلّٰهِ ما اخذ وله مااعطی '' ازیں تعمیم دریں تقسیم حدیث ست صاف هویدا ست که عطایاء خدا تعالیٰ اعنی مملوکات بنی آدم را مملوک خداتعالیٰ بایدشناخت و انتساب آنها باو خدا تعالیٰ زدیگراں اُولیٰ باید پنداشت ورنه بازایں ارشاد لغوست. چه تعزیه وتسلیه مصیبت زدکان مبنی برهمیں

اولویۃ انتساب ست نہ غیر. بلکہ خود در قرآن شریف ارشاد است

" لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ط وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ"

ایں محاسبہ وقتی بجائے نود باشد، کہ انتسابی کہ از "لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ الخ " مفهوم شد، مسوق بهر رد خیال مالکان مجازی باشد. کہ خود را مالک اموال تصوریدہ مستحق صرف جا بے جا می پنداشتند و ظاہر ست کہ الدریں صورت بناء ایں رد برهمان اَوّلیۃ خواهد بود.

چوتھی بات

چوتھے یہ کہ ملک کی نسبت کرنے کو صحیح قرار دینے والا جس قدر رفو قانی ﴿یعنی اللہ تعالیٰ کے قائم مقام ہو کر بہ حیثیت خلیفہ مالک ہونا ملکیت کے لئے بہ نسبت مرتبۂ تحتانی یعنی جسمانی کے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ خلافتِ الٰہیہ کے رُوحانی مقام سے ہٹ کر حاکمانہ حیثیت میں مالک ہونا ظاہر ہے کہ پہلے درجے کی بہ نسبت زیادہ قوی نہیں، جیسا کہ سورج کے نور کا تعلق جتنا سورج سے ہے اتنا زمین سے نہیں جس پر سورج کا نور پڑ رہا ہے۔ اگر چہ نور کا سورج اور زمین دونوں سے تعلق ہے لیکن سورج کا نور ذاتی ہے اور زمین کا غیر ذاتی اور عارضی ہے۔ جب سورج غروب ہوتا ہے تو اپنے نور کو ساتھ لے جاتا ہے اور زمین بے نور ہو کر دیکھتی رہ جاتی ہے اور تاریک ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ملکیت اور بہ حیثیت خلیفہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت ذاتی ہے اور باقی دوسروں کی ملکیت عارضی۔ لہٰذا جب اللہ تعالیٰ بندوں سے ملکیت چھین لیتا ہے تو بندے دیکھتے رہ جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر حال میں مالک رہتا ہے۔ ہاں اللہ تعالیٰ کی ملکیت کا معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی زیادہ قریب ہے جیسا کہ آفتاب کا نور زمین کے بہ نسبت سورج سے زیادہ قریب ہے۔ مترجم﴾

مرتبہ ہے، اتنا تحتانی مرتبہ نہیں ہے لیکن ظاہر ہے کہ زمین کا نور جس قدر سورج کے ساتھ تعلق رکھتا ہے زمین کے ساتھ نہیں رکھتا۔ اسی طرح خدا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے تعلق کو سمجھنا چاہئے۔ یہیں سے معلوم ہوا کہ غنیمت کے اموال کو اس کے باوجود کہ غنیمت حاصل کرنے والوں کے حقوق ان اموال کے

ساتھ تعلق رکھتے ہیں لیکن جب ان اموال کی تقسیم میں اقوال کا اختلاف نمودار ہوا تو مال غنیمت حاصل کرنے والوں نے کہا کہ یہ اموال غنیمت تنہا ہمارا حق ہیں اور دوسروں نے کہا کہ ہمیں بھی حصہ ملنا چاہیئے۔ چنانچہ اس طرح حکم ہوا، ''یہ لوگ ﴿پارہ نمبر ۹، سورۂ انفال رکوع نمبر ۱، مترجم﴾

مالِ غنیمت کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے کہ مال غنیمت اللہ اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ہے۔'' (سورہ انفال پارہ نمبر ۹)

اس حکم سے مقصد یہ ہے کہ مال غنیمت اصل میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ تمہیں اس کے متعلق دم مارنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ جو کچھ خدائے کریم کی طرف سے فرمان آئے سر آنکھوں پر ہونا چاہیئے۔ اسی طرح حدیث میں ہے ''جو اللہ نے لے لیا وہ بھی اللہ کا ہے اور جو دیا وہ بھی اسی کا ہے''۔ اس تقسیم میں اس عمومیت سے جو کہ حدیث میں ہے صاف ظاہر ہے کہ خداوند تعالیٰ کی عطاء کردہ چیزیں یعنی بنی آدم کی مملوکہ چیزوں کو خدائے تعالیٰ کی مملوکات پہچاننا چاہیئے اور ان کا تعلق اس خدائے تعالیٰ کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت سب سے اولیٰ خیال کرنا چاہیئے۔ ورنہ پھر یہ ارشادِ خداوندی بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ کیونکہ مصیبت زدہ لوگوں کی تسلی اور دلاسہ اسی تعلق کی اولویت کی بناء پر ہے نہ اور کسی پر۔ بلکہ خود قرآن شریف میں ہے:

''اللہ ہی کا ہے جو آسمانوں اور جو زمین میں ہے۔ اور اگر تم ظاہر کرو جو کچھ تمہارے دِلوں میں ہے یا اس کو مخفی رکھو اللہ اس کا تم سے محاسبہ لے گا۔''

(سورہ بقرہ آخری رکوع، پارہ نمبر ۳)

یہ محاسبہ اس وقت اپنی جگہ درست ہوگا کہ وہ تعلق کہ ''اللہ ﴿سورۂ بقرہ آخری رکوع، پارہ نمبر ۳، ''لِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ''﴾ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں میں ہے (آخر تک کی) آیت سے سمجھا گیا ہے، مجازی (غیر اصلی) مالکوں کے خیال کی تردید کے لئے کہا گیا ہے کہ اپنے آپ کو اَموال کا مالک خیال کر کے خود کو

جا اور بے جا کے صرف کا حق دار خیال کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس تردید کی بنیاد اسی اوّلیت پر ہوگی۔

سخن پنجم

آنکه حلة اخذ اموال غنیمت و اموال صلح مبنی بر هماں خلافت ست که فرد اکمل آنجناب نبی آخر الزمان بودند صلی الله علیه وسلم، چوں توضیح ایں تفصیلے دگر میخواهد میاید که قدری دیگر قلم بسائم.

پانچویں بات

یہ ہے کہ اموال غنیمت اور اموال صلح کا لینا اسی خلافت پر مبنی ہونے کی وجہ سے حلال ہے جس خلافت کے سب سے بڑے کامل فرد نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چونکہ اس کی وضاحت ایک اور تفصیل چاہتی ہے اس لئے مناسب ہے کہ میں اور خامہ فرسائی کروں۔

مقصد تخلیق جن وانسان

آیة "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ٥ مَا اُرِيْدُ مِنْهُمْ مِنْ رِّزْقٍ وَّمَا اُرِيْدُ اَنْ يُّطْعِمُوْنِ " برآں دلالت دارد که اصلی ازیں‌دا کردن آتش و آب مثلاً سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیة "وَ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا" براں دلالة دارد که غرض از پیدائش اموال حاجة روائی بنی آدم ست اندر ایں صورت ایں قصه آنچناں باشد که گویند اسپ بهر سواری ست وکاه و دانه بهر اسپ ازهر عاقل که پرسی همیں خواهد گفت که غرض از کاه و دانه هماں سواری ست. وچوں نباشد اگر کاه ودانه ندهند اسپ جاں بد هد. ایں جا نیز همیں طور باید پنداشت که ما فی الارض نیز بهرعبادة ست . اگر باشد فرق واسطه و عدم واسطه باشد . اندریں صورة خلیفة خدا را ضرورست که ازوشاں بستاند. چه وجه دادن اموال، غرض معلوم بود چوں نائباں خدا وندی بیند که مال خدا بکار خدا نمی آید بالضرورمی باید که ازوشاں بستانند و بدیگراں بدهند بلکه اگر خود برجان کافراں دست یابند بگیرند که "اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلّ"

غرض چنانکه اسپی که بکار سواری نیاید بار اسپاں سواری از کاہ و دانه بکشد. همچناں انسانی که کار عبادة نکند کار عابداں بکند. بالجمله کافراں بوجه فوت غرض معلوم، مثل دیگر جانوراں گریدند چنانکه آنها مملوک انساناں اند، کافراں نیز مملوک اوشاں خواهد شد. غرض اخذ مال کفار مبنی بریں نکته ست که دانستی، و میدانی که ایں داد و مستد تعلق به مرتبه فوقانی دارد. اعنی مرتبۂ خلافت است.

جن واِنسان کی پیدائش کا مقصد

''اور'' ﴿''وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ٥ مَا اُرِيْدُ مِنْهُمْ مِنْ رِّزْقٍ وَّمَا اُرِيْدُ اَنْ يُّطْعِمُوْنِ''(پارہ نمبر ۲۷، سورۃ ذاریات، رکوع نمبر ۳)﴾

نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انسان کو مگر عبادت کے لئے۔'' یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے پیدا کرنے سے اصلی غرض عبادت ہے جیسا کہ آگ اور پانی کے پیدا کرنے سے اصلی غرض، کسی چیز کا جلانا پکانا، پینا، اور ٹھنڈا کرنا ہے اور آیت ''اور تمہارے لئے پیدا کیا جو کچھ کہ زمین میں ہے سب کچھ'' اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اموال کے پیدا کرنے سے مقصد بنی نوع انسان کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ قصہ اس طرح ہوگا کہ ہم کہیں کہ گھوڑا سواری کے لئے ہے اور گھاس اور دانہ گھوڑے کے لئے۔ جس عقل مند سے پوچھو یہی کہے گا کہ گھاس اور دانے سے غرض وہی سواری ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر گھاس اور دانہ نہ دیں تو گھوڑا مر جائے گا۔ یہاں پر یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ جو کچھ زمین میں ہے وہ بھی عبادت کے لئے ہے۔ اگر فرق ہے تو صرف واسطہ اور واسطہ نہ ہونے کا ہے۔ اس صورت میں خلیفۂ خدا کے لئے ضروری ہے کہ ان کافروں سے مال لے لے۔ کیونکہ اَموال دینے کی معلومہ غرض تھی۔ جب خدا تعالیٰ کے نائب دیکھیں کہ خدا کا مال کام میں نہیں آرہا ہے تو ضروری طور پر چاہئے کہ ان کفار سے لے لیں اور دوسروں کو دے دیں بلکہ اگر کافروں کی جان پر قابو پائیں تو وہ بھی لے لیں۔ کیونکہ وہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ۔

غرض جیسا کہ وہ گھوڑا کہ سواری کے کام میں نہ آئے تو سواری کے گھوڑوں کا بوجھ، یعنی گھاس اور دانہ ہی اُٹھائے۔ اسی طرح وہ انسان جو عبادت کا کام نہ کرے تو عبادت کرنے والوں ہی کا کام کرلے۔ الغرض کافرلوگ معلومہ غرض (عبادت) کے جاتے رہنے کی وجہ سے دوسرے جانوروں کی مانند بن گئے جیسا کہ وہ جانور انسانوں کے مملوک ہیں ویسے ہی کافر بھی مسلمانوں کے مملوک ہوجائیں گے۔ غرض کہ کفار کے مال کا لے لینا اسی نکتے پر مبنی ہے جیسا کہ تم نے جان لیا۔ اور یہ بھی جانتے ہو کہ یہ لینا دینا مرتبۂ فوقانی ﴿مرتبہ فوقانی یعنی اللہ کے خلیفہ ہونے کے باعث ملکیت کے پورے اختیار کا حاصل ہونا۔ مترجم﴾ سے تعلق رکھتا ہے یعنی مرتبۂ خلافت سے۔

اقسام استحقاق

چون این سخن چند ممهد شدند، سخن دیگر نیز باید شنید. استحقاق بدو قسم ست. (۱) یکی فاعلی و فعلی (۲) دوم مفعولی و منفعلی مرادم از اَوّل اینست که فعلی و جودی موجب قبض در محل خالی از قبض دیگران مثل دادن قیمت مبیع یا جانفشانی درجهاد که مورث قبض و استیلا است از کسی بظهور آید و استحقاق مالکیة بدست آرد. و غرضم از ثانی اینست که از مالکان استحقاق تملیک دارند و بحساب موجبات قبض، طرف عدم محض ست بلکه عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنة که دلالت برعدم مال دارد یا از قسم رسالة و قرابة صاحب رسالة که بر عدم فراغت کسب معیشت بوجه مشغولی خود بکار ربانی یعنی اداء رسالة و اعانت اوبا مشغولی قیم خوداشاره میکند بر روی کارآمده. گوئیا صاحبان این اعدام بزبان حال التجاء افاضه ازو تعالیٰ و رجاء جبر نقصان از حضرت رحمان میکنند.

بالجمله یکی استحقاق قبض است بزور. دیگر استحقاق قبول عطاء ست بالتجا. (۱) اَوّل موجب مالکیة است چنانچه در بیع و شرا و غنیمت وغیره اسباب تملیک میباشد (۲) دوم موجب مالکیت نیست چنانکه از آیت "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْن الخ" واضح ست.

استحقاق غنیمت اَز اَوّل ست و استحقاق فیٔ از ثانی ست. چنانچه مفهومات مندرجه آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ و آیت "مَا اَفَآءَ اللّٰهُ" و آیت "وَاعْلَمُوْا اَنَّما غَنِمْتُمْ" بران دلالت دارد. ووجهش همان ست که موجب ملک قبض ست

و ایں جا موجبات قبض مفقود.

حکم اَوّل اینست که در صورت عدم اداء حقوق از کسیکه بر گردنش باشند، صاحب حق را گنجائش فریاد باشد و نادهنده حقوق گناه حقوق العباد بگردن خود برد. گو ثانیاً بالعرض آنرا بحقوق الله تعبیر، کنند. و حکم ثانی ایں سنت که اهل حق را گنجائش تقاضاء نبود و نه موقع فریاد و داد باشد. هر که ایں حق رااداںکند حقوق الله بگردنش ماند نه حقوق العباد. چنانچه تارکان زکوٰة رامیدانی که حقوق الله بگردن خود می برند نه حقوق العباد. اگرچه باعتبار تعلق انفعالی ایں حق زکٰوة را حق العباد هم گفته باشند. و نیز از احکام ایں استحقاق ایں ست که خواه بیکے از مستحقان مال مستحق ادا کرده شود یا بهمه تفریق دهد بهمه نهج از عهده اداء فارغ می شود.

حال زکٰوة خود میدانی که رسانیدنش بهر فرد فقراء و مساکین ضرورنیست ورنه یکی هم ازیں حقوق سبکدوش نشود. وهمه نیک و بد شریک گناه اتلاف حقوق باشند بلکه دریں استحقاق اگر بیک کس هم حواله کنند باکی نیست لیکن مال فئی راشنیدی که هم ازیں قسم ست. چنانچه آیت "مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسَاکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ" که بدل از آیة اولی است و به همیں سبب و اوعاطفه درمیان نیاورده اند، بریں مدعا دلالت تام دارد. مفهوم رسول خود بریں قدر دلالة دارد که فرصت کسب معیشت نیست و مفهوم ذوی القربٰی نیز بایں وجه که مراد اقرباء حضرت نبوی صلی اللّٰہعلیه وسلم اند و اقرباء رابحکم قرابت بالتبع اعانت کدیگر خصوصاً مرد اکمل ضرورست یاآنکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم که بزرگ و لائق خاندان بودند قیم اوشاں بودند. و آنحضرت صلی اللّٰہعلیه وسلم را فرصت نیست، دلالة برهمیں تهیدستی میکند و آنکه از آیت اُولٰی "مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَیْهِ مِنْ خَیْلٍ وَّلَا رِکَابٍ وَّلٰکِنَّ اللّٰهَ یُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰی مَنْ یَّشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ " و همی دیگر بخاطر می آید بجائے خود نیست بحکم مقدمه گذشته ایں تسلیط نبوی صلی اللّٰہعلیه وسلم مبنی بر مالکیت خلافت ست پس ایں قبضه را از موجبات ملک تحتانی نباید پنداشت . و همیں ست که در آیه انفال اعنی "قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ" همه را ازآن خود گفتند و بجا گفتند که فعل خادم و غلام و نوکر تتمه فعل مولٰی و آله او میباشد. چیزی جداگانه نباشد که قبل تقسیم ملک اوشاں شمرده شود. اندریں صورت در جمله "مَا اَوْجَفْتُمْ" اشاره قطع طمع دیگراں باشد و از "لٰکِنَّ اللّٰهَ یُسَلِّطُ " اشارۀ اثبات

ملک خلافت نه ملک تحتانی . ورنه معارض آیة ثانیه خواهد شد. باقی ماند مفهوم یتامیٰ و مساکین وجه ناداری اوشان خود ظاهر ست. همچنیں مسافران راپندار که ازخویش و تبار و یاران غم خوار جدا افتادند و اسباب صرف همه فراهم. بایں هجوم مصارف و تنهائی اگر افلاس د مساز نباشد که باشد.

استحقاق کی قسمیں

جب یہ چند باتیں تمہید میں آچکیں تو دوسری بات بھی سننی چاہئے۔یعنی استحقاق ﴿استحقاق کی دو قسموں یعنی (۱) فاعلی اور فعلی اور (۲) دوسری مفعولی اور منفعلی کی تشریح حضرت مولانا نے اس طرح کی ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس کی قیمت ادا کردی یا جہاد میں خوب کوشش کی تو ان دونوں صورتوں میں خریدار اور مجاہد خرید کردہ چیز اور مال غنیمت کے مالک ہونے کے حق دار ہوجائیں گے۔یہ فاعلی اور فعلی حق کہلائے گا لیکن اگر کوئی شخص اپنی چیز کا کسی کو بخش کر مالک بنادے تو یہ تملیک بھی مالک ہونے کا حق دار بنا دیتی ہے۔اس کو مفعولی اور منفعلی استحقاق کے نام سے مولانا نے تعبیر کیا ہے۔مترجم﴾ دو قسم کا ہوتا ہے۔ایک تو فاعلی اور فعلی۔ (۲) دوسرا مفعولی اور منفعلی۔اوّل سے میری مراد یہ ہے کہ ایک وجودی قبضے کا موجب فعل جو دوسروں کے قبضے سے خالی جگہ میں کسی کی طرف سے ظہور میں آجائے اور اس کے ذریعہ سے وہ مالک ہونے کا استحقاق حاصل کرلے جیسا کہ فروخت شدہ چیز کی قیمت ادا کردینا یا جہاد میں جانفشانی کہ وہ قبضے اور غنیمت کے استحقاق کا سبب ہیں، اور دوسرے سے میری مراد یہ ہے کہ مالکوں کی طرف سے تملیک کا حق رکھتے ہوں اور قبضے کے موجبات کے کھاتے میں اس طرف محض عدم (یعنی موجب قبضہ کوئی نہیں ہے) بلکہ دوسرا عدم، افلاس اور قسم سے ہے جو کہ مال نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔یا نبوت اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رشتہ داری کی قسم سے ہو کہ روزی حاصل کرنے کی اپنے کام میں مشغول ہونے یعنی خدا کے کام انجام دینے کے باعث فراغت نہ ہو اور رسالت اعانت میں اس کو اپنے ہمیشہ مشغول رہنے پر پیش آنے والے کام پر آمادہ کرے۔گویا کہ یہ افلاس والے زبانِ حال سے، اللہ تعالیٰ سے بخشش

کی درخواست اور نقصان پورا کرنے کی حضرت رحمان سے اُمید کرتے ہیں۔

الحاصل ایک استحقاق تو زور بازو کے قبضے سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا استحقاق، التجا ﴿حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کسی چیز کے حقدار ہونے کی دو قسمیں کی ہیں۔ پہلی استحقاق کی قسم تو یہ ہے کہ کسی چیز پر جو کسی کے قبضے میں نہ ہو زبردستی، زور بازو سے قبضہ کرلیا جائے تو قابض کو مالک ہونے کا استحقاق حاصل ہو جائے گا۔ دوسرے التجاء کے ذریعہ کسی کی عطاء کردہ عطا کردہ چیز کو قبول کر لینے سے بھی مالکیت کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ گویا مختصر الفاظ میں استحقاق کی دو قسمیں یہ ہیں (۱) ایک استحقاق بزور قبضہ (۲) دوسرا استحقاق قبول عطا بالتجاء۔ مترجم﴾ کے ذریعے بخشش کے قبول کر لینے سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلا استحقاق مالکیت کا موجب ہے جیسا کہ خرید و فروخت اور غنیمت وغیرہ میں مالک ہونے کے اسباب ہوتے ہیں۔ دوسرا استحقاق مالکیت کو واجب نہیں کرتا جیسا کہ آیت ''سوائے ﴿سورۂ توبہ، رکوع نمبر ۸، پارہ نمبر ۱۰﴾ اس کے نہیں کہ صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں'' سے واضح ہے۔

غنیمت ﴿غنیمت، فے اور انفال کی تعریفیں ہم گذشتہ حواشی میں کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیے۔ البتہ یہ جو مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ غنیمت کا تعلق استحقاق اوّل سے ہے یعنی استحقاق کی بزور قبضہ قسم سے ہے جو مالک ہونے کا موجب ہے۔ مترجم﴾

کا استحقاق اوّل سے متعلق ہے اور فے ﴿فے کا استحقاق ثانی قسم یعنی استحقاق کی دوسری قسم جو قبول عطا بالتجا ہے، اس سے متعلق ہے۔ یہ قسم ملکیت کو واجب نہیں کرت۔ فدک بھی اسی استحقاق کی قسم سے ہے جو مالکیت کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ جہاد کے بغیر مال نے فے کے طور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا تھا۔ (مترجم)﴾

کا استحقاق ثانی سے ہے۔ چنانچہ نیچے درج کی ہوئیں آیات کا مطلب یعنی ''اِنَّما الصَّدَقَات'' اور آیت ''مَا اَفَآءَ اللّٰہُ'' اور آیت ''وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ'' اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس کی وجہ وہی ہے کہ ملکیت کو واجب کرنے والی چیز وہی قبضہ ہے اور یہاں پر قبضے کے اسباب موجود نہیں ہیں۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ حقوق ادا نہ کرنے کی صورت میں جو کسی کی گردن پر ہوتے ہیں، حق دار کو انصاف حاصل کرنے کی گنجائش ہوتی ہے اور حقوق ادا نہ کرنے والا اپنی گردن پر حقوق العباد کا گناہ لے جاتا ہے۔ گو کہ دوسرے درجے میں بالواسطہ ان کو حقوق اللہ کے ساتھ تعبیر کر سکتے ہیں۔ اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اہلِ حق کو تقاضے کی گنجائش نہیں اور نہ انصاف اور حق طلبی کا موقع ہے۔ جو شخص اس حق کو ادا نہیں کرتا تو حقوق اللہ اس کی گردن پر رہیں گے نہ کہ حقوق العباد۔ چنانچہ زکوٰۃ نہ ادا کرنے والوں کو جانتے ہو کہ حقوق اللہ اپنی گردن پر لے جاتے ہیں نہ کہ حقوق العباد۔ اگر چہ انفعالی تعلق کی بناء پر اس حق زکوٰۃ کو حق عباد بھی کہہ سکتے ہوں۔ نیز اس استحقاق کے احکام میں سے یہ بھی ہے کہ خواہ مال کے حق داروں میں سے اگر کسی ایک کو بھی مال مستحق ادا کر دیا جائے یا سب کو تقسیم کر دیا جائے تو ہر صورت میں ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

تمہیں زکوٰۃ کا حال معلوم ہی ہے کہ ہر ہر فقیر اور مسکین کو اس کا پہنچانا ضروری نہیں ورنہ ان حقوق سے کوئی شخص بھی سبکدوش نہ ہو سکے گا۔ اور تمام اچھے اور برے لوگ حق تلفیوں کے گناہ میں شریک ہوں گے۔ بلکہ اس استحقاق میں اگر ایک آدمی کو بھی زکوٰۃ دے دیں گے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن مال فے کو تم نے سنا ہوگا کہ اسی قسم میں سے ہے۔ چنانچہ آیت ''جو فے ﴿پارہ ۲۸ سورہ حشر رکوع نمبر ۱۔ مترجم﴾

اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بستی والوں سے دِلا دیا تو وہ اللہ کے لئے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے، رشتہ داروں کے لئے اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے'' جو کہ پہلی آیت سے بدل ﴿بدل کی تعریف اور تشریح: جب کسی جملے میں ایک ہی شخص کو دو طرح بیان کیا جائے جیسے محمود، اشرف کا نوکر تو پہلا لفظ مبدل منہ اور دوسرا بدل کہلاتا ہے۔ اس مثال میں محمود اشرف کا نوکر ہے۔ محمود مبدل منہ اور اشرف کا نوکر بدل ہے۔ ایسے مرکب کو مرکب بدلی کہتے ہیں۔ مبدل منہ اور بدل والے مرکب میں بدل اصل مقصود ہوتا ہے۔ کہنے والے کو محمود کا نام بتانا مقصود نہیں بلکہ اشرف کا نوکر جتانا مقصود ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا

آیت "مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ پہلی آیت کا بدل ہے پہلی آیت یہ ہے "مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ الخ" گویا اللہ تعالیٰ کا مقصد دوسری آیت کا جو بدل واقع ہوئی ہے بیان کرنا مقصود ہے، جس میں مال فے کے حصے بتائے گئے ہیں۔ بدل کو واؤ کے ساتھ عطف کر کے بیان نہیں کیا جاتا جیسا کہ بدل کی اس آیت میں واؤ نہیں ہے۔ مترجم﴾

اور اسی سبب سے واؤ عطف کو درمیان میں نہیں لائے۔ اس مدعا پر پوری دلالت کرتی ہے۔ خود رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا مفہوم اتنی بات کو ظاہر کرتا ہے کہ روزی حاصل کرنے کی انہیں فرصت نہیں ہے اور ذوی القربیٰ کا مطلب بھی اس وجہ سے کہ اس سے مراد حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں اور رشتہ داروں کی قرابت کی وجہ سے طبعی طور پر ایک دوسرے کی مدد خصوصاً فرد اکمل کی ضروری ہے۔ یا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اپنے خاندان کے لائق اور بزرگ تھے ان کے متکفل تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو روزی حاصل کرنے کی فرصت نہیں ہے، یہ بات بھی اسی خالی ہاتھ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور دو جو پہلی آیت

سے کہ "جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو گاؤں والوں سے مال فے دِلایا پس نہیں دوڑائے اس کے لئے تم نے گھوڑے اور نہ اُونٹ لیکن اللہ مسلط کرتا ہے اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے" ایک اور خلجان جو دل میں آتا ہے وہ درست نہیں ہے۔ بلکہ گذشتہ تمہید کے مطابق یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تسلط خلافت ﴿یعنی اللہ کا خلیفہ، اللہ کی طرح مالک ہوتا ہے اس لئے فے کا مال خلیفہ الٰہی ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں شمار ہوگا۔ نہ کہ مرتبہ تحتانی یعنی حاکمانہ حیثیت میں۔ مترجم﴾ کے باعث مالک ہونے پر مبنی ہے۔ پس اس قبضے کو ملک تحتانی کے موجبات میں سے نہیں گمان کرنا چاہئے اور یہی وجہ ہے کہ آیت انفال میں میرا مطلب ہے" کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہیں" تمام کو اپنی ملکیت سے فرمایا ہے اور بجا فرمایا ہے۔ کیونکہ خدمت گار، غلام اور نوکر کا فعل آقا کے کام، کا تتمہ اور

اس کا فدیہ ہوتا ہے۔ جدا کوئی چیز نہیں ہوتی کہ تقسیم سے پہلے ان کی ملکیت شمار کی جائے۔۔ اس صورت میں جملہ ”مَا اَوْ جَفْتُمْ“ دوسروں کی طمع کے قطع ہو جانے کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور ”لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ“ سے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ملکیت کا اثبات ہے نہ ملک تحتانی کی وجہ سے۔ ورنہ دوسری آیت کے خلاف معاملہ ہو جائے گا۔ باقی رہ گیا یتیموں اور مسکینوں کا مطلب تو ان کی تنگ دستی خود واضح ہے۔ اسی طرح مسافروں کو بھی سمجھو کہ وہ اپنوں، خاندان والوں اور غم میں شریک دوستوں سے جدا ہو گئے ہیں اور خرچ کے سامان سب موجود ہیں، ان کی کثرت مصارف اور تنہائی کے سبب اگر افلاس میں وہ نہ گھرے ہوں تو اور کب مبتلا ہوں گے۔

حدیث مرفوع بحوالہ واقدی نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست

چوں ازیں فارغ شدیم می گویم که حدیث مرفوع که بحواله واقدی اشاره بآں کرده اند اوّل نزد اکثر محدثین قابل اعتبار نیست که منجمله و ضاعین اوشان راشمرده اند و آنکه توثیق وشاں کرده اند توثیق جمله رواة اوشان نکرده اند تا وقتیکه حال جمله رواة معلوم نشود، نتوان گفت که ایں حدیث اوشاں چه حال دارد. صحیح ست یا ضعیف . بسیاری از مرویات ائمه حدیث مثل ترمذی و ابن ماجه و ابوداوٗد خود به شهادت اوشاں ضعیف ست تا بواقدی که به جلالت قدر اوشان نخواهند رسید، چه رسد آری بعض احادیث موقوفه متضمن ایں قسم از حضرت عمر رضی اللّٰه تعالٰی عنه) در بعض صحاح آمده اند . اوّل نقل آں احادیث میکنم باز کشف شبه مسطوره مینمایم. (درمشکوٰة درباب فئ از بخاری و مسلم)

آورده عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قال عمر بن الخطاب اَنَّ اللّٰهَ قَدْ خَصَّ رَسُوْلَهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْفَيْ بِشَيْءٍ وَلَمْ يُعْطِهٖ اَحَداً غَيْرَهٗ ثُمَّ قِرَاَمَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ اِلٰى قَوْلِهٖ قَدِيْرٌ فَكَانَتْ هٰذِهٖ خَالِصَةً لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُنْفِقُ عَلٰى اَهْلِهٖ نَفَقَةَ سَنَتِهِمْ مِنْ هٰذَاالْمَالِ ثُمَّ يَاْخُذُ مَا بَقِيَ فَيَجْعَلَهٗ مَجْعَلَ مَالِ اللّٰهِ متفق عليه.

و حدیث دیگر نیزاز بخاری و مسلم در مشکوٰة در همان باب آورده:

”وَ عَنْ عُمَرَ قَالَ كَانَتْ اَمْوَالُ بَنِي النَّضِيْرِ مِمَّا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِمَّا لَمْ يُوْجِفُ الْمُسْلِمُوْنَ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ فَكَانَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ خَاصَّةً يُنْفِقُ عَلٰى اَهْلِهٖ نَفَقَةَ سَنَتِهِمْ ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ فِي السِّلَاحِ وَالْكُرَاعِ عُدَّةً فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ متفق عليه.

ازیں دو حدیث ظاهر بینان را وهم مالکیة معروفه بنسبت سرورِ عالم صلی الله علیه وسلم بدل می آید مگر آنانکه نظر برمقدمات مذکوره انداخته اند میدانم که ان شاء الله العزیز) هرگز گرفتار ایں وهم نخواهند شد و لفظ خالصه یا خاصه را که دریں دو حدیث قبل از تامل مورث ایں وهم می شوند و هم دیگر سوابق و لواحق ایں مفهوم را که دریں دو حدیث مؤید وهم مذکور اند برمحل دیگر خواهند نشاند.

واقدی کے حوالے سے حدیث مرفوع اکثر محدثین کے نزدیک قابل اعتبار نہیں

جب ہم اس بات سے فارغ ہو گئے تو ہم کہتے ہیں کہ مرفوع حدیث ﴿حدیث مرفوع کی تعریف شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم شرح مسلم کی جلد اوّل کے مقدمے میں حسب ذیل الفاظ میں کی ہے:

"المرفوع هو ما اضيف الى النبى صلى الله عليه وسلم من اقواله و افعاله و تقريره سواء اضافه اليه صحابى او تابعى او من بعدهما و سواء اتصل اسناده ام لا.

(مقدمه فتح الملهم شرح مسلم جلد اوّل ص ۴۲)

"حدیث مرفوع وہ ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریر کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا گیا ہو، خواہ کوئی صحابی یا تابعی یا ان دونوں کے بعد کا کوئی اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرے، خواہ اس کی سند متصل ہو یا متصل نہ ہو۔ مترجم﴾

جس کی طرف واقدی ﴿☆...... **واقدی کے حالات اور ان کے متعلق مزید تحقیقات**: ابو عبداللہ محمد بن عمر بن واقدی ۱۳۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۰۷ھ ہجری میں وفات پائی۔ (میزان الاعتدال ص ۲۱۱، جلد نمبر ۳)

ابن خلکان لکھتے ہیں کہ واقدی سیرت اور مغازی کے امام اور جلیل القدر عالم تھے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ اور معمر بن راشد اور ابن ابی ذئب کے تلامذہ میں سے تھے۔ (ص ۶۴۰، ج ۱) واقدی کے شاگردوں میں سے مشہور شاگرد محمد بن سعد صاحب

طبقات تھے جو سفیان بن عیینہ سے تلامذہ میں سے تھے۔ (ابن خلکان ۶۴۲)

واقدی کے بارے میں محدثین کے مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے واقدی کو کذاب اور ان کی کتابوں کو کذب بتلایا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اور ابو حاتم نے متروک الحدیث کہا ہے۔ علی بن المدینی اور نسائی نے ان کو واضع الحدیث کہا ہے اور ائمہ حدیث کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ واقدی ضعیف ہیں کاذب نہیں۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ نہیں۔ دار قطنی کہتے ہیں فیہ ضُعفٌ یعنی واقدی میں کچھ ضعف ہے۔ علماء کی ایک قلیل جماعت نے واقدی کی توثیق کی ہے اور ان کو ثقہ بتلایا ہے۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ واقدی ثقہ ہے۔ ابو عبید اور ابراہیم حزلی نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ دراوردی کہتے ہیں کہ واقدی امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وقد تعصب مغلطائی للواقدی فنقل کلام من قواہ ووثقه و سکت عن ذکر من وھاہ و اتھمه وھم اکثرعدد واشد اتقانا و اقوی معرفة به من الاوّلین و من جملة ما قواہ به ان الشافعی روی عنه و قد اسند البیھقی عن الشافعی انه کذبه".

"حافظ مغلطائی نے واقدی کی حمایت میں تعصب سے کام لیا ہے کہ جن لوگوں نے واقدی کو ثقہ اور قوی بتلایا ہے ان کا کلام تو نقل کر دیا اور جن لوگوں نے واقدی کو کمزور اور متہم قرار دیا ہے ان کے ذکر سے مغلطائی نے سکوت کیا۔ حالانکہ واقدی پر جرح کرنے والے توثیق کرنے والوں سے عدد میں بھی زیادہ ہیں اور ضبط اور اتقان اور علم اور معرفت میں بھی ان سے بڑھے ہوئے ہیں اور واقدی کی دلائل تقویت میں یہ پیش کیا ہے کہ امام شافعی نے ان سے روایت لی ہے حالانکہ بیہقی نے اپنی سند کے ساتھ امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ امام شافعی واقدی کو کاذب بتلاتے تھے۔"

یہ تمام اقوال جو ہم نے نقل کئے ہیں وہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ص ۱۱۰ جلد سوم میں بیان کئے ہیں اور پھر لکھتے ہیں واستقر الاجماع علی و ھن الواقدی یعنی واقدی کے کمزور ہونے پر اجماع ٹھہر گیا ہے۔

فیصلہ:۔ لہٰذا واقدی کے بارے میں راجح قول یہ ہے کہ واقدی ضعیف ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو ضعیف راوی کی روایت کا حکم ہوتا ہے ﷺ کے حوالے سے آپ نے اس کی طرف

اشارہ کیا ہے اَوّل تو اکثر محدثین کے نزدیک اعتبار کے قابل نہیں ہے کہ محدثین نے ان کو جھوٹی حدیثیں گھڑنے والوں میں شمار کیا ہے اور جنہوں نے ان کو قابل اعتماد سمجھا ہے انہوں نے بھی ان کے تمام راویوں کو قابل اعتماد نہیں سمجھا جب تک تمام راویوں کا حال معلوم نہ ہو جائے، نہیں کہا جا سکتا کہ ان کی یہ حدیث کیا درجہ رکھتی ہے۔ صحیح ہے یا ضعیف ہے۔ ائمہ حدیث کی بہت سی روایتیں مثلاً ترمذی ﴿امام ترمذی، ترمذ ترکستان میں پیدا ہوئے۔ آپ کی حدیث کی کتاب جامع ترمذی حدیث کی چھ صحیح کتابوں میں سے ایک ہے۔ آپ کا نام امام محمد بن عیسیٰ ہے ۲۷۹ھ میں وفات پائی۔ مترجم﴾ ابن ماجہ ﴿ابن ماجہ: امام محمد بن ماجہ۔ شمالی ایران کے شہر قزوین میں پیدا ہوئے ۲۷۳ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب ابن ماجہ صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں چار ہزار حدیثیں ہیں۔ مترجم﴾ اور ابو داؤد ﴿ابو داؤد اپنے زمانے کے سب سے بڑے محدث ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔ آپ کی کتاب صحاح ستہ میں سے ایک ہے جس میں ۴۸۰۰ حدیثیں ہیں۔ مترجم﴾ کی ان کے اپنے قول کے مطابق ضعیف ﴿حدیث ضعیف وہ ہے جس کے راویوں میں سے کوئی جھوٹا یا فاسق یا کسی اور طرح سے مطعون ہو۔ (مقدمہ مظاہر حق جلد اَوّل﴾

ہیں تو پھر واقدی کی کہ ان کی جلالت شان کی برابری کو نہیں پہنچ سکے کیا حیثیت رکھتے ہیں۔ ہاں بعض موقوف ﴿موقوف حدیث آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول یا فعل ہے جو کسی صحابی سے روایت کیا جائے۔ (مقدمہ مظاہر حق جلد اَوّل ....﴾ حدیثیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس قسم کے مضامین سے متعلق بعض صحیح ﴿حدیث صحیح وہ حدیث ہے جس کی سند راوی سے لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مسلسل متصل ہو اور کوئی راوی درمیان میں چھوٹ نہ گیا ہو، اس حدیث کے سب راوی سچے، یاد کے پکے اور روایت کے خلاف اسباب طعن واعتراض نہ رکھتے ہوں۔ (مقدمہ مظاہر حق﴾

حدیثوں کی کتابوں میں آئی ہیں۔ تو میں پہلے ان حدیثوں کو نقل کرتا ہوں۔ اس کے بعد پھر تمہارے لکھے ہوئے شبہ کا ازالہ کروں گا۔

مشکوٰۃ کے فے کے باب میں بخاری اور مسلم سے حسب ذیل روایت نقل کی گئی ہے۔ ''مالک بن اوس بن الحدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس فے کے مال میں ایک خاص حق دیا ہے جو کسی اور کو نہیں دیا ہے پھر'''' مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ'' کی آیت آخر تک یعنی قدیر تک پڑھی پس اس بناء پر یہ اموال فے خالص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہو گئے کہ وہ اپنے اہل وعیال پر سال بھر کا خرچ اس مال میں سے عطا کریں اور جو بچے اسے خود ہی لے لیں اور اللہ کے مال کی جگہ خرچ کریں۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں کی متفقہ روایت ہے۔

اور دوسری حدیث (اسی مضمون کی) بخاری اور مسلم سے مشکوٰۃ کے اسی باب فے میں لائے ہیں:

عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ بنی نضیر (قبیلے، کے اموال ان میں سے تھے کہ فے کے طور پر اللہ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دیئے اور یہ ان مالوں میں سے تھے کہ جن کے لئے مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کو حرکت نہیں دی۔ پس یہ مال خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص تھے کہ اپنے اہل پر سال بھر کے نفقہ کے لئے خرچ کریں۔ پھر جو (مال خرچ سے) بچے وہ ہتھیاروں اور گھوڑوں اور جہاد فی سبیل اللہ کی تیاری میں خرچ کریں۔ (بخاری اور مسلم کی متفقہ روایت)

ان دونوں حدیثوں سے ظاہری نظر رکھنے والوں کو سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان اموال کی متعارف مالکیت کا وہم دل میں آ جاتا ہے لیکن جن لوگوں نے مذکورہ تمہیدی مضامین پر نظر ڈالی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اِن شاءاللہ اس وہم میں ہرگز گرفتار نہ ہوں گے۔ اور لفظ خاصہ یا خالصہ جو ان دونوں حدیثوں میں غور کرنے سے پہلے اس وہم کو پیدا کرنے کے موجب ہیں اور اس مفہوم کے اوّل و آخر کو جو کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ وہم کی تائید کرتے ہیں ان کو دوسرے محل پر چسپاں کریں گے۔

تفصیل اجمال

تفصیل ایں اجمال آنکہ ایراد لفظ فَلِلّٰهِ درخمس و در آیۃ ثانیہ بدیں جانب مشیر ست کہ دریں قسم اموال شرکت خداوندی زیادہ ازاں ست کہ در جملہ اموال از بعض مقدمات دریافتہ۔ مگر در تعیین حصہ خداوندی نظر اہل علم مختلف افتاد۔

بعضے بدیں جانب رفتند کہ ایں اموال را بر شش حصہ تقسیم کردہ آید۔

(۱) یکی بنام خداوند عالم

(۲) دوم بنام سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) باقی سہام بنام شریکان دیگر حصہ ہر شریک باو باید سپرد

و حصۀ خدا وندی در بنای کعبه و مساجد صرف باید کرد. مگر آنکه نظر باریک بیں و عقل مرتبه شناس دارند بایں تقسیم راضی نشدند. که اندریں صورت استحقاق فعلی و انفعالی برابر شد و مالک حقیقی را بر مالکان مجازی فضیلتے و فوقیتی نه بر آمد.

از مقدمات سابقه دریافته که ملک خدا وند مالک الملک اصل همه املاک ست و میدانی که وجهش همیں اعطاء وجود ست که در موجبات استحقاق فعلی از همه بالاست . چه اگر برداد ودهش نظر کنند عطاء زیاده ازیں چه باشد که وجود عطا کردند. اعطاء مبیع و اجرت با ونسبتی ندارد . و اگر برقبض نظر افگنند قبضی بالا ازیں نیست که موصوف بالذات را بر اوصاف ذاتیه خود باشد، یک لحظه و یک لمحه انفصال ممکن نیست تا گویند که از دست او توان ربود.

غرض نه دیگر موجبات استحقاق فعلی باستحقاق فعلی خدا وند مالک الملک میرسند و نه قبض دیگراں به قبض خدا وندی نسبتی دارد. نظر بریں تقسیم مذکور بهمه نهج بے معنی ست . چه اگر باعتبار استحقاق فعلی ست همه ازاں او تعالیٰ ست. و اگر باستحقاق انفعالی ست نعوذ بالله . پس همه میدانند که او تعالیٰ منزه ازاں است. بناء ایں استحقاق عدم غنا و احتیاج ست که تصور آں نیز دراں بارگاه مقدس از محالات ست.

بایں‌همه اگر در صرف حصه خدا وندی در تعمیر بیت الله و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت الله بجانب او تعالیٰ ست سبیل الله وعبادة همبداں جانب

منسوب ست بلکه انتساب عبادت بسوی او تعالیٰ اَوّل و اقدم ست از انتساب بیت الله و مساجد. چه منشای این انتساب هم همون عبادة افتاده. پس اندریں صورت حصه دیگر شرکاء هم حصه نبوی صلی الله علیه وسلم هم بصرف خدا تعالیٰ می آید. چه تفویض مال بعباد بغرض عباد ست. چنانکه دانستی . باقی اگر کسی در هوا و هوس خراب کند، در تعمیر خانۂ کعبه و مساجدهم احتمالات دیگر موجود اند. قصه اقامت نصب و بتان بزمان جاهلیت دراں مکان جنت تو امان همه شنیده باشند. نظر بریں محققان امت همه را از آنِ خدا داشتند و لفظ فَلِلّٰهِ را بریں محمل فرود آوردند و تکریر لام علاوه آنکه گفتم شاهد دیگر بهر ایں مطلوب دیدند و همیں طور از توسیط "فَلِلرَّسُوْلِ" ما بین " فَلِلّٰهِ وَلِذِی الْقُرْبٰی الخ " بدو معنی پی بردند. یکے آنکه از لام لِلرَّسُوْلِ یعنی از لام متوسط که بر لفظ رسول ست توسط نبوی صلی الله علیه وسلم مابین خدا و بندگانش و برزخیت کبریٰ و توسط آنحضرت صلی الله علیه وسلم بطور یکه گفته ام پی برده مالکیت خلافت برای آنحضرت صلی الله علیه وسلم مسلم داشتند. بلکه از لفظ رسول نیز اَوّل بهمیں معنی اشاره یافتند . زیراکه آنحضرت صلی الله علیه وسلم نائب و فرستاده او تعالیٰ بجانب بندگان ست . وپیداست که رسول صلی الله علیه وسلم را توسط فیما بین مرسل و مرسل الیه ضروری ست. چنانچه لفظ اطیعوا که برسر ایں لفظ در مواقع دیگر نهاده اند شرح ایں مقصوده بوجه اتم فرموده .

دوئم بدلالت التزامی بعدم فراغت نبوی صلی الله علیه وسلم متنبه شده از استحقاق انفعالی اوشاں متنبه و خبردار شدند.چه اطلاق لفظ رسول بر ایں معنی گواه است که آنحضرت صلی الله علیه وسلم شب و روز مصروف ایں کار بودند و فرصت تحصیل سرمایه قضاء حوائج خود نمی داشتند. الغرض ایں لفظ بدو معنی دلالت دارد و برزخیة مشارٌ الیها را مستحکم میگرداند. چه بدلالة ایں لفظ از هر دو طرف حکمی رسیده می بینم. و میدانی که مفاد برزخیة همیں ست و بس که بهرذوجانب مناسبتی داشتة باشد.

اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آیت خمس اور دوسری آیت میں فَلِلّٰه کالفظ لانا اس طرف اشارہ کررہا ہے کہ اس قسم کے اموال میں خدا کی شرکت اس شرکت سے زیادہ ہے جو بقیہ تمام اموال میں بعض دلائل سے تم معلوم کرچکے ہو۔ لیکن حصہ خدا

وندی کے تعین میں اہل علم کی نظر مختلف واقع ہوئی ہے۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ان اموال کو چھ حصوں میں تقسیم کیا جانا چاہئے۔

(۱) ایک خداوند جہاں کے نام پر۔

(۲) دوسرا سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ ﴿یعنی ایک حصہ اللہ تعالیٰ کا، دوسرا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا، تیسرا ذوی القربیٰ کا، چوتھا یتیموں کا، پانچواں مساکین کا اور چھٹا مسافرین کا جیسا کہ آیت سے واضح ہے۔ مترجم﴾

(۳) باقی حصے دوسرے شرکاء کے نام پر کہ ہر شریک کو اس کا حصہ دے دینا چاہئے۔

اور خدا کا حصہ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں صرف کرنا چاہئے، لیکن جو شخص باریک بیں نظر اور مرتبہ شناس عقل رکھتے ہیں وہ اس تقسیم سے راضی نہیں ہوئے۔ کیونکہ اس صورت میں فعلی ﴿(۱) فاعلی اور فعلی (۲) انفعالی اور مفعولی استحقاق کی دو قسمیں گزشتہ صفحات اور حواشی میں تشریح کے ساتھ بیان ہو چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمایئے۔ مترجم﴾

اور انفعالی استحقاق برابر ہو گیا اور اصلی مالک کو مجازی مالکوں پر کوئی برتری اور بلندی نہیں رہی۔

گزشتہ تمہیدی مضامین سے تم نے سمجھ لیا ہے کہ خدائے مالک الملک کی ملک، باقی تمام املاک کی بنیاد ہے اور تم جانتے ہی ہو کہ اس کی وجہ یہی وجود کا عطاء کرنا ہے کہ فعلی استحقاق کے موجبات میں سب سے بالاتر ہے، کیونکہ اگر خدا کی داد و دہش پر نظر ڈالیں تو اس سے زیادہ اس کی اور کیا بخشش ہوگی کہ اس نے ہمیں پیدا کیا۔ کسی اُجرت اور فروخت کی ہوئی چیز کا معاوضہ خدا کی اس وجود کی دی ہوئی نعمت کے مقابلے میں کچھ نہیں ہے۔ اگر قبضے پر نظر کریں تو اس سے بڑھ کر اور کوئی قبضہ نہیں جو کہ موصوف بالذات کو اپنے ذاتی اوصاف پر ہوتا ہے وہ قبضہ ایک لمحے اور ایک لحظے کے لئے بھی جدا ہونا ممکن نہیں کہ یوں کہیں کہ اس کے ہاتھ سے چھینا جا سکتا ہے۔

غرض یہ ہے کہ نہ تو استحقاق فعلی کی واجب کرنے والی چیزیں خدائے مالک

الملک کے فعلی استحقاق کی برابری کر سکتی ہیں اور نہ دوسروں کا قبضہ خدا کے قبضے سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ بنابریں مذکورہ تقسیم ہر لحاظ سے بے معنی ہے۔ کیونکہ اگر استحقاق فعلی کے اعتبار سے ہے تو یہ سب اس خداوند تعالیٰ کی ملکیت ہے اور اگر نعوذ باللہ انفعالی استحقاق کی وجہ سے ہے تو سب لوگ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انفعالی استحقاق سے پاک ہے (جو کسی کے طفیل میں حاصل ہو) کیونکہ اس انفعالی استحقاق کی بنیاد فقر اور احتیاج پر ہے کہ اس کا تصور کرنا بھی اُس مقدس بارگاہ میں محال ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر خداوند تعالیٰ کے حصے کو بیت اللہ اور دوسری مسجدوں کی تعمیر میں خرچ کرنے کے بارے میں نگاہ اس طرف ہو کہ بیت اللہ، اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو سبیل اللہ اور عبادت بھی تو اسی طرف منسوب ہے۔ بلکہ عبادت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف بیت اللہ اور دیگر مساجد کی نسبت سے زیادہ مقدم اور اوّل ہے۔ کیونکہ بیت اللہ کے اس تعلق کا اصل سبب وہی عبادت ہے پس اس صورت میں دوسرے شرکاء کا حصہ بھی خصوصاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ بھی خدا تعالیٰ کے صرف میں آجاتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مال دینا عبادت کی غرض سے ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو۔ باقی اگر کوئی شخص ہوا ﴿اگر کوئی خواہشات نفس یعنی عیاشی میں روپیہ خرچ کرے حالانکہ مال عبادت کے لئے دیا گیا تھا تو وہ مال خلاف مصرف ہوگا۔ مترجم﴾

اور ہوس میں مال خراب کرے تو خانۂ کعبہ اور مسجدوں کی تعمیر میں بھی عبادت کے علاوہ اور دوسرے احتمالات ﴿(☆...... یعنی خانہ کعبہ کو بتوں کے رکھنے کے واسطے یا مسجدوں کو بدعات کے لئے بنائے تو اُن میں بھی احتمالات ہوا و ہوس موجود ہیں۔ یا جیسا کہ مسجد ضرار مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بنائی گئی تھی۔ مترجم﴾

میں بتوں کا اس مکان جنت نشان میں رکھنا سب نے ہمیشہ سنا ہوگا اس پر نظر رکھتے ہوئے اُمت کے محققین نے سبھی کو خدا کی ملکیت قرار دیا اور لفظ فَلِلّٰہ کو اسی معنی پر محمول کیا اور لام کے دوبارہ لانے کو اس کے علاوہ جو میں نے کہا ہے ایک دوسرا

گواہ ﴿پہلا گواہ ہمارا استحقاق فعلی کا بیان اور دوسرا لام کو مکرر لانا گواہ ہے۔مترجم﴾

اس مطلوب کے لئے سمجھا اور اسی طرح سے فللّٰہ اور وَلِذِی الْقُرْبٰی کے درمیان فَلِلرَّسُوْلِ کو لانے سے محققین نے دو معنی سمجھے ہیں۔ایک یہ کہ ''لِلرَّسُوْلِ'' کے لام سے یعنی اس لام سے جو ''لِلرَّسُوْلِ'' کے لفظ پر درمیان میں آیا ہے۔خدا اور اس کے بندوں کے درمیان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا بر بنائے برزخیت

﴿برزخیت کبریٰ کے متعلق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بڑا واسطہ یا ذریعۂ عظمیٰ ہیں۔مترجم﴾

کبریٰ (یعنی واسطۂ عظمیٰ) اور جس طرح پر کہ میں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ ہونا بیان کیا ہے اس کو سمجھ کر خلیفۃ اللہ کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک الملک ہونا محققین نے تسلیم کرلیا بلکہ لفظ رسول سے بھی محققین نے اوّل اسی معنی کی طرف اشارہ پایا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اللہ تعالیٰ کے نائب اور بندوں کی طرف اس کے بھیجے ہوئے ہیں۔اور یہ بات صاف ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ اور بندے کے درمیان واسطہ بنانا ضروری ہے جیسا کہ لفظ ''اطیعوا''

﴿اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُوْلِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ میں اللہ کے نام کے اوّل میں اَطِیْعُوا کا لفظ ہے ٹھیک اسی طرح رسولؐ کے اوّل میں بھی مستقل طور پر علیحدہ اَطِیْعُو الفظ رکھا گیا ہے جس سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت کی تائید ہوتی ہے۔مترجم﴾

کہ اس لفظ رسولؐ کے اوّل میں دوسرے مقامات میں رکھا ہے،اس مقصد کی شرح پورے طور پر کرتا ہے۔

(۲) دوسرے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ نبوت کے باعث عدیم الفرصتی سے محققین دلالت ﴿دلالت کے لفظی معنی ارشاد یعنی راہ دکھانے کے ہیں لیکن علم منطق میں ایک چیز کے جاننے سے دوسری چیز کے جاننے کو دلالت کہتے ہیں جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہونا۔اس دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تضمنی (۳) دلالت التزامی

۔یوں تو دلالت کی کل چھ قسمیں بن جاتی ہیں لیکن منطقی مذکورہ تین دلالتوں سے بحث کرتے ہیں۔ الغرض دلالت مطابقیہ وہ دلالت کہلاتی ہے کہ جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ (۱) پر صادق آئے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ (۲) دلالت تضمنیہ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جز پر دلالت کرے جیسے انسان صرف حیوان یا صرف ناطق پر بولا جائے حالانکہ انسان کا لفظ پورے حیوان ناطق کے لئے بنایا گیا ہے لیکن یہاں اس سے صرف ایک جز مراد لیا گیا ہے یہی حیوان یا ناطق۔ (۳) تیسرے دلالت التزامی یہ وہ دلالت ہوتی ہے کہ لفظ نہ تو اس پورے معنی پر بولا جائے جس کے لئے وہ بنایا گیا ہے اور نہ اس کے جز پر بولا جائے بلکہ ایک ایسے معنی پر بولا جائے جو خارج ہوں اور جس معنی کے لئے وہ بنایا گیا ہے اس کے لئے وہ خارجی معنی ضروری ہوں جیسے انسان بول کر نہ تو حیوان ناطق مراد لیں اور نہ صرف حیوان اور نہ صرف ناطق بلکہ انسان بول کر کاتب مراد لیں یا ضاحک (ہنسنے والا) (مرقات ص ۹)۔ مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد بھی یہاں دلالت التزامی کے طور پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استحقاق انفعالی ثابت کرنا ہے۔ مترجم ﷺ

التزامی کے ذریعہ آگاہ ہو کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انفعالی استحقاق سے متنبہ اور خبردار ہوئے۔ کیونکہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کا بولا جانا اس بات کا ثبوت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات دن اس کام میں مصروف تھے اور اپنی ضروریات کے پورا کرنے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے کی فرصت نہ رکھتے تھے۔ الغرض یہ لفظ دو معنی پر دلالت کرتا ہے اور مذکورہ وساطت کو پختہ بنا دیتا ہے۔ کیونکہ اس لفظ کی دلالت کے دونوں طرف سے مجھے ایک حکم پہنچتا ہوا نظر آ رہا ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ برزخیت، کا مطلب یہی ہے اور بس کہ دونوں جانبوں سے کوئی مناسبت پائی جاتی ہو۔

شبہ وازالۂ آں

وازیں تقریر آں خلجان هم از سینه برآمده باشد که باستماع اینکه استحقاق اصناف مندرجه این آیت استحقاق انفعالی ست بدلت خطور کرده باشد

یعنی بهر استحقاق انفعالی اَوّل تحقق مالکان باستحقاق فعلی ضرورست . ووجه اندفاع ایں خلجان اینست که با یراد لفظ فَلِلّٰهِ اشاره بایں معنی فرموده اند که مستحق فعلی دریں اموال خدا وند ذوالجلال ست تو گوئی چنانکه در اوقاف عباد موافق رائے ابو حنیفه رحمه الله اصل شی موقوف مملوک واقف باشد و منافع را تصدق کرده باشند. ایں جا مالک اصل خدا تعالیٰ خود را داشته ، اصناف باقیه را مصرف منافع مقرر فرمود و ایں که ایں اصناف مصرف منافع اند نه مصرف اصل مال حالانکه استحقاق انفعالی چنانکه در مستحقان فی یافته میشود همچناں در مستحقان زکٰوۃ هم یافته می شود. و میدانی که مستحقان زکٰوۃ بلکه مستحقان اوقاف هم پس از عطاء مالک قدر عطا میگردند . وجهش همیں ست که در ایراد لفظ فَلِلّٰهِ تعبیر فرموده اند. غرض اگر ایں چنیں نکنند ایراد ایں لفظ محض بیکار باشد. چه ایں هم نتواں گفت که اوصاف عرضیه اگر بجهتی مضاف بسوی معروض می شوند بجهتی مضاف الی الموصوف بالذات هم باشند. و بدیں جهت لفظ فَلِلّٰهِ را آورده، بعده بیان مصارف کرده اند. زیرا که ایں مالکیت خدا تعالیٰ مخصوص بایں مال نبود. پس چه ضرورت افتاد که در ینجا بالتخصیص ذکر بمیاں آوردند. اگر درخمس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همیں سال ذکر می فرمودند و اگر جمله قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ بهر همیں غرض بگوش سامعاں رسانیده اند باز ایراد ایں لفظ در خمس بیکار بود. وقتیکه همه غنائم را ازاں خود گفتند خمس که حصه ازاں ست خود ازآں او تعالیٰ گردید. علاوه بریں در مواضع کثیره بارشادات " وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ " و اشباه ذالک ایں عقیده را خود مستحکم کرده بودند. بایں اهتمام ایں ذکر موجه نتواں شد. مع هذا تقاریر یکه درج هدیة الشیعه کرده ام نیز اِن شاء اللّٰه بریں بر گواه عادل اند و نیز بعض احادیث هم به سیاق دیگر آورده اشاره بایں معنی خواهم کرد ان شاء اللّٰه.

بالجمله از لفظ خاصه و خالصه و دیگر الفاظ مثل لَمْ يُعْطِهٖ اَحَداً وغیره که ظاهر بیناں را و هم مذکور بخاطر می نشیند از مغالطه نظر سرسری ست یا بداهت وهم ور نه خود میدانی که ایں الفاظ مخصوص بملک و موضوع بَهر مالکیة نیستند . تاچارو ناچار پای عقل را شکست در پی وهم مذکور زوند.

ایں الفاظ باعتبار معانی مطابقیة موضوعه لها ازیں محمل متبادر عام اندو عام را قبل دلالت دلائل مخصصه بر محمل خاص فرود آوردن کارکسانی ست که دُم را از سر نشاسند . خود میدانی که خصوص و اختصاص و خلوص از دو قسم استحقاق عام ست و بهردو قسم ارتباط دارد. میتواں گفت که زکٰوۃ مخصوص بهر فقراء و مساکین

وغیرهم اصناف معلومه ست . اغنیاء را دراں حقی و استحقاقی نیست. علی هذاالقیاس اموال فئ خاص بهر اصناف مندرجه آیت "مَا اَفَآءَ اللّٰهُ" ست . اغنیاء را دراں مداخلت نمیرسد. چنانچه خود بجمله "کَیۡلَا یَکُوۡنَ دُوۡلَةً بَیۡنَ الۡاَغۡنِیَآءِ مِنۡکُمۡ" بایں جانب اشارة فرمودند . اکنوں تجسس مخصّصات باید کرد. تاکه اگر بهم رسند فبها ورنه ایں کلام مجمل باشد. چه دو محمل متضاد بے کدم مراد نتواں شد تا عام گفته باطمینان بنشیند. مگر چوں تلاش مخصصات کردیم بشهادۃ مقدمات گذشته بیقین دانستیم که ایں اختصاص بایں معنی ست که جناب سرور عالم صلی الله علیه وسلم ایں اراضی را بهر خود داشته بودند و پیشتر دانستهٔ که در استحقاق انفعالی رسانیدن حق بهر هر فرد و هر هر صنف از مستحقاں ضرور نیست . بیک فرد هم اگر حواله کنند از عهدهٔ ادا بدر آیند. چوں خلافت مخصوص بآنجناب صلی الله علیه وسلم بود تقسیم و تولیة همه برای اوشاں باشد. حاجت دست نگری دگراں نبود. و ازیں جا اختیار اخذ صفایا از خمس وفئ که همه اهل سنت بهر آنحضرت صلی الله علیه وسلم تجویز فرموده اند موجه دانسته باشی. بالجمله ازیں خصوص و خلوص و دیگر مضامین مؤیده ایں معنی، معنی ملک برآوردن قطع نظر ازانکه افزایش از معنی مطابقی ست مخالف دلائل قطعی ست که بعض ازانها درگذشت و بعض را انتظار باید کرد.

(۱) یکی ازانها حدیث مالک بن اوس بن الحدثان ست که درمشکوۃ از ابو داؤد آورده. " و عنه قال کان فیما احتج به عمران قال کانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم ثلث صفایا

﴿صفایا: صفیہ کی جمع ہے۔ بہت دُودھ دینے والی اُونٹنی اور چھوارے کے بہت پھل دینے والے درخت کو کہتے ہیں، لیکن جب صفایائے غنیمت کہا جائے تو مال غنیمت کے اس حصے کو صفایا کہا جاتا ہے جس کو رئیس قوم اپنے لئے مخصوص کر لے۔ (منجد)﴾

بنی النضیر و خیبر و فدک فاما بنوالنضیر فکانت حبسا لنوائبه و اما فدک فکانت حبسا لابناء السبیل و اما خیبر فجزاها رسول الله صلی الله علیه وسلم ثلثة اجزاء . جزئین بین المسلمین و جزءاً نفقة لاهله فما فضل عن نفقة اهله جعله بین الفقراء للمهاجرین رواه ابو داؤد)

شبہ اوراس کا ازالہ

اوراس تقریر سے وہ شک بھی دل سے نکل گیا ہوگا جو یہ سُن کر کہ اس آیت کے

ماتحت داخل لوگوں کا استحقاق، انفعالی استحقاق ہے تمہارے دل میں گذرا ہوگا یعنی انفعالی استحقاق کے لئے سب سے پہلے فعلی استحقاق رکھنے والے مالکوں کا پایا جانا ضروری ہے۔اوراس شبہ کے دور ہونے کی صورت یہ ہے کہ فَلِلّٰہِ کالفظ لاکراس معنی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ان اموال کا فعلی حق دار خدائے ذوالجلال ہے۔یوں سمجھو کہ جس طرح بندوں کے مقرر کردہ اوقاف میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کے مطابق اصل وقف کی گئی چیز، وقف کرنے والے کی ملکیت میں ہوتی ہے اوراس کے منافع کوصدقہ کردیا جاتا ہے۔یہاں پر خداوند تعالیٰ نے اصلی مالک اپنے آپ کورکھ کر باقی اقسام ذوی القربیٰ، یتامیٰ اورمساکین وغیرہ کومنافع کامصرف قراردیا،اور یہ بات کہ یہ اصناف (ذوی القربیٰ وغیرہ) نفع ﴿مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر ذوی القربیٰ وغیرہ مستحقین، اموال کے ذاتی طور پر مالک نہیں ہیں بلکہ ان کے منافع سے فائدہ اُٹھانے کے حق دار ہیں۔مترجم﴾ کے حق دار ہیں کہ اصل مال کے۔ حالانکہ انفعالی استحقاق جیسا کہ فے کے مال کے مستحقین میں پایا جاتا ہے۔اور تمہیں معلوم ہے کہ زکوٰۃ کے مستحق بلکہ اوقاف کے اموال کے مستحق بھی عطاء کئے جانے کے بعد بقدرعطا کے مالک ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ لفظ فَلِلّٰہ کے لانے میں پوشیدہ رکھی ہے۔غرض اگر یہ معنی نہ کریں گے تو اس لفظ کا لانا بیکار محض ہوجائے گا کیونکہ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ عرضی اوصاف اگرایک حیثیت سے معروض کی طرف منسوب ہوتے ہیں تو دوسری حیثیت سے موصوف بالذات کی طرف بھی منسوب ہوتے ہیں۔اوراسی لحاظ سے لفظ فَلِلّٰہِ کولایا گیا ہے اوراس کے بعد اللہ تعالیٰ نے مصارف کا بیان کردیا ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ کی یہ مالکیت خاص اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی ۔ پھر کیا ضرورت پیش آئی کہ اس جگہ خاص طور پر اپنا ذکر درمیان میں لائے۔اگر خمس میں ذکر فرمایا تھا تو غنیمت میں بھی اسی طرح ذکر فرماتے اوراگر جملہ ''کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اوررسول کے لئے ہیں'' اسی غرض کے لئے سننے والوں کے کان میں ڈالا ہے تو پھراس

لفظ کا خمس کے بیان میں لانا بے فائدہ تھا کیونکہ جب تمام غنیمت کے اموال کو اپنی ملک قرار دے دیا تو خمس جو کہ اسی کا ایک حصہ ہے خود بخود اللہ تعالیٰ کی ملکیت بن گیا اس کے علاوہ بہت سے مواقع میں ''اور اللہ ہی کے لئے ہے جو کچھ کہ آسمانوں اور زمین میں ہے'' کے ارشادات اور اسی طرح دوسری آیات کے مطابق اس عقیدے کو خود پختہ کر دیا تھا۔ اس وجہ سے اس ذکر کے اہتمام کی کوئی وجہ نہیں نکل سکتی۔ اس بات کے ساتھ ساتھ جو تقریریں کہ میں نے ''ہدیۃ الشیعہ'' میں بیان کی ہیں وہ بھی اِن شاء اللہ اس بات پر منصف گواہ ہیں۔ اور نیز بعض احادیث بھی دوسرے بیان کے ذیل میں لا کر اس معنی کی طرف میں اِن شاء اللہ تعالیٰ اشارہ کروں گا۔

الغرض لفظ ''خاصہ'' اور ''خالصہ'' اور دوسرے الفاظ مثلاً لَمْ يُعْطِهِ اَحَدًا وغیرہ سے کہ سطحی نظر رکھنے والوں کے دل میں مذکورہ وہم پیدا ہوتا ہے تو وہ سرسری نظر کی غلطی کے باعث ہے یا ظاہری وہم کے سبب۔ ورنہ تمہیں خود معلوم ہے کہ یہ الفاظ ملکیت کے لئے خاص اور مالکیت کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں۔ کہ مجبور ہو کر عقل کے پاؤں کو توڑ کر مذکورہ وہم کے پیچھے لگ جائیں۔

یہ الفاظ ان معانی کے اعتبار سے جن کیلئے یہ بنائے گئے ہیں اس متبادر محمل

﴿متبادر محمل ایسے معنی کو کہا جاتا ہے جو کسی لفظ کو سن کر یا پڑھ کر ذہن میں یک دم آ جاتے ہیں اور عام طور پر جو معنی مراد لئے جائیں۔ وہی متبادر محمل کہلاتے ہیں۔ مترجم﴾

سے عام ہیں۔ اور عام لفظوں کو تخصیص کے دلائل سے پہلے کسی خاص معنی پر محمول کرنا انہی لوگوں کا کام ہے جو دُم اور سر میں تمیز نہیں کرتے۔ تمہیں خود معلوم ہے کہ الفاظ خصوص واختصاص اور خلوص استحقاق کی دونوں قسموں سے عام ہیں اور دونوں قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ زکوٰۃ فقراء اور مساکین وغیرہم معروف قسموں کے لئے خاص ہے مال داروں کا اس میں کوئی حق اور استحقاق نہیں ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے فے کے اموال بھی مندرجہ آیت ''مَا اَفَآءَ اللّٰهُ '' کے مطابق انہی لوگوں کے لئے

مخصوص ہیں جو آیت ''مَا اَفَآءَ اللّٰہُ'' کے تحت آتے ہیں۔ مال داروں کو اس میں دخل کا حق نہیں پہنچتا۔ چنانچہ خود آیت کا یہ ٹکڑا تا کہ تم میں ﴿اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ مال مال داروں میں ہی نہ گھومتا رہے بلکہ فقراء اور حاجت مندوں کو بھی پہنچنا ضروری ہے۔ مترجم﴾ سے مالداروں کے درمیان ہی مال گھومتا نہ رہے'' میں اس طرف اشارہ فرمادیا اب وجوہ تخصیص کی تلاش کرنی چاہئے۔ اگر وہ مل جائیں تو اچھا ہے ورنہ یہ کلام مجمل ہوگا۔ کیونکہ دو متضاد مجمل بیک وقت مراد نہیں لئے جاسکتے کہ ہم اس کو عام کہہ کر اطمینان سے بیٹھ جائیں۔ مگر جب ہم نے وجوہ تخصیص کی تلاش کی تو گذشتہ تمہیدات کی شہادت پر ہمیں یقین ہوگیا کہ یہ اختصاص اسی معنی کر ہے کہ جناب سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان زمینوں کو اپنے لئے رکھ لیا تھا اور بیشتر تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ انفعالی استحقاق میں مستحقین کی ہر ہر صنف اور ہر ہر فرد کو حق کا پہنچانا ضروری نہیں ہے۔ اگر کسی ایک شخص کے بھی حوالے کردیں گے تو ادا کرنے کی ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے چونکہ خلافت کے باعث مالکیت آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس لئے ان سب اموال کا متولی ہونا اور تقسیم کرنا آپ ہی کے لئے مخصوص ہوگا دوسروں کی دست نگری کی ضرورت نہیں اور یہیں سے فے اور خمس کی منتخبہ اشیاء کے لے لینے کا اختیار جس کو اہل سنت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز فرمایا ہے مدلل تم نے معلوم کرلیا ہوگا۔ بالجملہ اس خصوص اور خلوص اور اس معنی کی تائید کرنے والے دوسرے مضامین سے، ملکیت کے معنی نکالنا، قطع نظر اس سے کہ اصلی مطابقی معنی پر زیادتی کرنا ہے یقینی دلائل کے مخالف ہے جن میں سے بعض گذر چکے اور بعض کا انتظار کرنا چاہئے۔

انہی میں سے ایک مالک بن اوس بن حدثان کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ میں ابو داؤد سے مروی ہے۔

اور ابوداؤد سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ جس چیز کو عمر رضی اللہ عنہ حجت میں پیش کیا کرتے تھے اسی میں سے یہ بات ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے لئے بنی نضیر خیبر اور فدک کے وہ اموال جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے منتخب فرمائے تھے ان کا تہائی حق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا پس بنی نضیر کا مال وقتی ضروریات کے لئے وقف تھا اور فدک کی آمدنی مسافروں کے لئے وقف تھی رہا خیبر تو اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین حصے فرمائے، اس میں سے دو حصے مسلمانوں کے لئے اور ایک حصہ اپنے گھر کے خرچ کے لئے مخصوص تھا۔ اور جو کچھ آپ کے اہل بیت کے خرچ سے بچتا تو اس کو مہاجرین فقراء میں خرچ فرماتے۔ ابوداؤد نے یہ روایت بیان کی۔

حدیث دیگر

و حدیثی دیگر از شرح السنه بروایت مالک بن اوس بن الحدثان در مشکوۃ آوردہ:

عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه انما الصدقات للفقراء والمساکین حتی بلغ علیم حکیم فقال هذه لهٰؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم من شیء فان لِلّٰهِ خمسه وللرسول حتی ابن السبیل ثم قال هذه لِهٰؤُلاء ثم قرأ "مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰیٰ حتٰی بلغ للفقرآء ثم قرأ والذین جآء وامن بعدهم ثم قال هذه استوعبت المسلمین عامة فائن عشت فلیاتین الراعی و هو بسرو حمیر نصیبه منها لم یعرق فیها جبینه رواه فی شرح السنة.

این دو حدیث را اگر بغور نگرند آشکارا مے شود که حضرت رضی اللّٰه عنه فیے را منجمله اوقاف می فهمیدند. حدیث اوّل صاف ست در دلالت این معنی چه حُبُس همیں وقف را گویند و قطع نظر ازیں، وضع و اطلاق خود مفهوم حُبُس که به معنی محبوس ست بر این قدر دلالة دارد که از صل این اشیاء مملوک نبوی صلی اللّٰه علیه وسلم نبودند بلکه همچو قیدیاں و محبوساں که بهر چندی یا بهردوام بکار سکارے همچو فلامان مملوک جانفشانیها کنند این اموال نیز همچو اموال مملوکه زیر تصرف نبوی صلی الله علیه وسلم بودند نه اینکه مملوک آنحضرت صلی اللّٰه علیه وسلم بودند؟

علاوه بریں این احتجاج خود به مقابله کسانے بود که فیٔ فتوح عراق و شام را تقسیم کردن میخواستند و همچو غنائم قابل ملک می پنداشتند و این احتجاج درمجمع صحابه رضوان الله علیهم اجمعین بود و کسی انکار بریں احتجاج نه کرد نه آنوقت نه وقت دیگر، نه از حاضران نه از عائبان بلکه هر که بشنید حق را روشن

دید و باطل را از حق جدا جدا فهمید.

باقی این قول حضرت عمر رضی الله عنه نزد شیعه اگرچه از پایهٔ اعتبار ساقط باشند و گویند که اخبار عمری راچه اعتبار . مگر چون بناء این تحریر. بهردفع الزام و شک اهل سنة ست درین حواله چه حرج. باین همه تاریخ یکی از فریقین هم اِن شاء الله مخالف این قول نخواهد برآمد. عمل درآمد نبوی صلی الله علیه وسلم همین طور بود. باز اگر گویند این قدر گویند که اموال معلومه وقف نبود مملوک بود اگرچه حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم در همین مصارف صرف کرده باشند. مگر احتجاج حدیث ثانی نه قابل دم زدن سنیان ست نه شیعه استیعاب فی جمله مسلمین را انکار نتوان کرد مگر آنکه خود منکر کلام الله شوند و خدا وند علیم را همچو حضرت عمر رضی الله عنه پند ارند گویند که خدا را هم چه اعتبار نعوذ بالله.

و آنچه در یکی از دو رَوایات گذشته از حضرت عمر رضی الله عنه دربارهٔ اموال بنی نضیر چنین گزشته:

" فکانت لرسول صلی الله علیه وسلم

خاصة ینفق علٰی اهلهٖ

ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدة فی سبیل الله.

و درین حدیث ست.

فاما بنوالنضیر فکانت حُبُسا لنوائبه و نفقه اهل را بر خیبر حواله کردند معارض یک دیگر نیست.

قبل از افتتاح خیبر نفقه اهل از اموال بنی النضیر گرفته باشد بعد افتتاح خیبر بطور یکه مذکور شد کار فرمودند یا آنکه کان مقتضے استمرار باین معنی نیست که گاهی مخالف آن بساحت و جود نیاید. هر فعل یکد و بارهم استعمال کان در احادیث و محاورات عرب موجود ست. منجمله حدیث " کُنتُ اُطَیِّبُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسلم لاحرامه حین یحرم ولحله قبل ان یطوف بالبیتَ " است که از حضرت عائشه رضی الله عنها در بخاری فی " باب الطیب عند الاحرام" مروی ست. این واقعه بجز یک بار صورة نه بسته. چه استعمال طیب قبل طواف معتمر را بالاجماع جائز نیست و پس از صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بجز یک بار اعنی حجة الوداع اتفاق اداء حج رسول الله صلی الله علیه وسلم را نیفتاده . بالجمله مفاد کان استمرار بطور مذکور نیست تا خلشے بدل اهل فهم ماند. ما نیز در محاورات اُردو الفاظیکه بمقابله کان موضوع اند، در وقائع گزشته که بجز یکبار یا دو بار نشده باشند استعمال می کنیم.

اندریں صورت طلب میراث حضرت علی رضی اللہ عنہ و حضرت عباس (رضی اللہ عنہما) کہ از بعض روایات در زمانہ حضرت عمر مفہوم میشود، اگر محمول برطلب حقیقی داریم بہ گمان جریان میراث در استحقاق انفعالی و تولیت باشد کہ بہ مرتبہ مالکیۃ خلافت تعلق دارد اگر محمول بر تشبیہ طلب تولیہ بطلب میراث کنیم و وجہ شبہ آں طلب اَوّل باشد کہ در زمانہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ افتادہ باز حاجت ایں اشارہ ہیچ نیست.

دوسری حدیث

اور دوسری حدیث شرح السنہ سے بروایت مالک بن اوس بن حدثان رضی اللہ عنہ مشکوٰۃ میں لائے ہیں:

مالک بن اوس بن حدثان سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی "سوائے اس کے نہیں کہ صدقات فقراء مساکین یہاں تک کہ" علیم ﴿یعنی یہ صدقات ان لوگوں کے لئے ہیں جن کا اس آیت میں ذکر ہے۔ مترجم﴾ حکیم" تک آیت تلاوت کی تو فرمایا یہ ان لوگوں کے ﴿پوری آیت یہ ہے: "اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ وَالْعٰمِلِیْنَ عَلَیْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِی الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِیْنَ وَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِیْلِ ط فَرِیْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ط وَاللّٰهُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ "(پارہ نمبر ۱۰، سورۃ التوبۃ، آیت ۶۰﴾ کے لئے ہے۔ پھر یہ دوسری آیت پڑھی، اور جان لو کہ جو کچھ تم غنیمت حاصل کرو کسی چیز کی بھی ہو تو اس میں سے اللہ کے لئے پانچواں حصہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ابن سبیل تک آیت پڑھی اور پھر کہا یہ اموال غنیمت ان لوگوں کے لئے ہیں۔ پھر پڑھا "مَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی" تا آنکہ "للفقراء" تک آیت پڑھی پھر پڑھا" والذین جاء وا من بعدھم" پھر فرمایا کہ اس آیت نے عام مسلمانوں کو اپنے احاطے میں لے لیا۔ اگر میں زندہ رہا تو آئے گا ایک چرواہا اور وہ مال نیم پختہ کھجوریں اور مواشی ہوں گے تو میں اس چرواہے کو ان میں سے اس کا حصہ دوں گا جس کے حاصل کرنے کے لئے اس کو دوڑ دھوپ نہ کرنی پڑی۔

ان دو حدیثوں کو اگر غور سے دیکھیں تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ

عنہ نے کے مال کو منجملہ اوقاف کے سمجھتے تھے۔ پہلی حدیث بھی اپنے اس معنی کی وضاحت میں صاف ہے۔ کیونکہ حُبس اسی وقف کو تو کہتے ہیں۔ لفظ حُبس کی بناوٹ اور اطلاق سے قطع نظر خود لفظ حبس کا لغوی مفہوم بھی جو محبوس کے معنی میں ہے اتنی بات بتا رہا ہے کہ اصل میں یہ چیزیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں نہ تھیں۔ بلکہ قیدیوں اور محبوب لوگوں کی مانند کہ کچھ عرصے یا ہمیشہ کے لئے سرکاری کام میں مملوک غلاموں کی طرح جانفشانیاں کرتے ہیں۔ یہ اموال بھی مملوکہ اموال کی مانند نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تصرف میں تھے نہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت میں تھے۔

اس کے علاوہ یہ استدلال خود ان لوگوں کے مقابلے میں تھا جو عراق و شام کی فتح میں حاصل ہوئے مال نے کو تقسیم کرنا چاہتے تھے۔ اموال غنیمت کی طرح ملکیت میں لے لینے کے قابل سمجھتے تھے۔ اور یہ استدلال صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مجمع میں ہوا اور کسی نے بھی اس استدلال پر انکار نہ کیا۔ نہ اس وقت اور نہ کسی دوسرے وقت نہ حاضرین میں سے اور نہ غائبین میں سے کسی نے انکار کیا بلکہ جس شخص نے بھی سنا حق کو روشن دیکھا اور باطل کو حق سے جدا جدا سمجھا۔

باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول اگرچہ شیعوں کے نزدیک اعتبار کے مقام سے گرا ہوا ہوگا کیونکہ وہ کہیں گے کہ عمر کی خبروں کا کیا بھروسہ۔ لیکن چونکہ اس تحریر کی بنیاد اہل سنت کے شک اور الزام کو دور کرنے کے لئے ہے، اس لئے اس حوالے میں کیا حرج ہے۔ اس کے باوجود شیعہ اور سنی دونوں فریقین کی تاریخ میں اس قول عمر رضی اللہ عنہ کے خلاف کوئی چیز نہ نکلے گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل درآمد اسی طرح پر تھا۔ پھر بھی اگر کچھ کہیں گے تو صرف اسی قدر کہیں گے کہ یہ اموال وقف نہ تھے بلکہ مملوک تھے اگرچہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی مصارف میں اموال کو صرف کیا ہوگا۔ لیکن دوسری حدیث سے حجت لانے میں نہ تو سنیوں کے لئے دم مارنے کا موقع ہے نہ شیعوں کے لئے۔ کیونکہ نے کی آیت کا تمام مسلمانوں پر حاوی ہونے سے انکار

قطعاً نہیں کیا جا سکتا ہاں یہ کہ کلام اللہ کا ہی انکار کر دیں اور خدائے علیم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرح کہہ دیں کہ خدا کا بھی نعوذ باللہ کیا اعتبار ہے۔ (تو یہ دوسری بات ہے)

اور جو گذری ہوئی دو روایات میں سے ایک روایت میں بنی نضیر کے اموال کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بیان گذرا ہے:

''کہ وہ مال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھے جنہیں اپنے گھر والوں پر سال بھر کے نان ونفقہ کے لئے خرچ کیا کرتے تھے پھر جو باقی بچتا تو ہتھیاروں اور گھوڑوں پر فی سبیل اللہ تیاری پر خرچ فرماتے۔''

اور اس حدیث میں ہے:

''رہے اموال بنو نضیر تو وہ آپ کے ہنگامی اخراجات کے لئے مخصوص تھے۔''

اور گھر والوں کے نفقے کو خیبر پر ڈالے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے معارض نہیں خیبر کی فتح سے پہلے اہل خانہ کا خرچ بنی نضیر کی آمدنی سے لیتے ہوں گے لیکن فتح خیبر کے بعد اس طریقے پر جیسا کہ ذکر کیا گیا عمل فرمایا۔ یا یہ کہ کان اس معنی میں دوام نہیں چاہتا کہ کبھی بھی اس دوام کے خلاف وجود میں نہ آ سکے۔ بلکہ کان حدیث اور عربوں کے محاوروں میں استمرار کے بجائے ایک دو دفعہ کام کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ ایک حدیث تو یہ ہے ''کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کے لئے جب آپ احرام باندھتے اور احرام سے حلال ہونے کے وقت بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے خوشبو لگایا کرتی تھی، یہ حدیث جو کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بخاری میں ''احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگانے کے باب میں'' روایت کی گئی ہے۔ (احرام کا) یہ واقعہ ایک دفعہ سے زیادہ پیش نہیں آیا۔ کیونکہ طواف سے پہلے خوشبو کا استعمال عمرہ کرنے والے کو فقہاء کے متفقہ فیصلے کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ساتھ ہونے کے بعد ایک مرتبہ یعنی حجۃ الوداع کے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا اتفاق نہیں ہوا۔ الحاصل کان کا تقاضہ مذکورہ طریقے

پر استمرار کا نہیں ہے کہ کوئی خلش اہل فہم کے دل میں رہ جائے۔ ہم بھی اُردو کے محاورات میں ان الفاظ کو جو کان کے مقابلے میں بنائے گئے ہیں ان گزشتہ واقعات کے سلسلے میں جو ایک بار یا دو بار کے سوا پیش نہیں آئے۔

اس صورت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس (رضی اللہ عنہ) کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں میراث طلب کرنا جو کہ بعض روایات سے سمجھا جاتا ہے اگر اس طلب کو ہم حقیقی طلب پر رکھیں تو (اس صورت میں انفعالی استحقاق اور تولیت میں میراث جاری ہونے کے گمان کی بناء پر ہوگا جو استحقاق خلافتِ الٰہیہ کی وجہ سے مالک ہونے کے مرتبہ سے تعلق رکھتا ہے اور اگر اس (طلب کو) اس پر محمول کریں تو تولیت کا مطالبہ میراث کے مطالبے کے مانند ہے اور وجہ شبہ وہی پہلی طلب ہو جو کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ میں پیش آئی تھی تو پھر اس اشارے کی بالکل حاجت نہیں رہتی۔

سوال:

باقی ماند اینکه صرف در سامان جهاد بکدام حجت بود. جهاد از مصارف فیٔ نیست ؟

سوال: باقی رہی یہ بات کہ جہاد کے سامان میں یہ مال صرف کرنا کس دلیل کی بناء پر تھا (کیونکہ) جہاد فے کے (مال) کے مصارف میں سے نہیں ہے؟

جواب

جوابش ایں ست که لفظ رسول خود کفیل دفع ایں خلجان ست . خرچ سفیران و جاسوسان سلاطین را بنگر که چه قسم میباشد. و باز آنهمه بذمه سرکار بود . نه اینکه فقط خرچ خورد نوش بدهند و باقی را حساب کرده بگیرند. سفیر خدا وندی و نائب و خلیفه او را هر ضرورتیکه در اداء پیام یا اعلاء کلام ملک علام پیش آید همه از خزانهٔ عامره خدا وندی بدهانند و باز همه را بصرف رسول بنویسند غرض ایں خرچ از بیت المال باشد و ایں نیز یکی از شواهد عدم ملک نبوی ست. به نسبت اموال معلومه. (به مرتبه سافله کرم خورده)

با لجمله از هر پهلو که بینیم همیں می تراود که اموال فیٔ از مملوکات

نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بہ مرتبہ سافلہ نبودند. اگر بودند بہ مرتبہ فوقانی بودند.
مگر ماحصلش دانستی کہ فقط تولیت و اختیار تصرف ست مناسب وقت بمصرفی
از مصارف مقررہ خدا وندی از مستحقان

انفعالی صرف باید کرد این ضرور نیست کہ بھر فرد ھر

رسانید ورنہ ادائے فئ باین وجہ ممکن نیست

" وَالَّذِيْنَ جَآءُ وْ مِنْ بَعْدِهِمْ" نیز ہستند کہ ہنوز بساحت وجود قدم نہادہ اند،
کسی چہ تواند ادا. خمس و زکوٰۃ نیز منجملہ محالات عادیست. کدام کس ست کہ
جملہ فقراء شرق و غرب و مساکین وغیرہ را تجسس کردہ یگاں یگاں را دادن میتواند.

اکنوں اگر حدیث واقدی صحیح ہم باشد چہ حرج کہ مفادش بیش ازیں نہ
باشد، اگر فرق باشد ہمیں قدر باشد کہ احادیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ
موقوف اند و آں مرفوع.

نمونیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گفتہ بود.

ہمیں حضرت عمر گفتند . زیادہ ......

فرض گویم کہ معنی خالصۃ و خاصۃ این نیست کہ گفتہ شد آں وقت مارا
جوابی دگر بزبان ست. گویم سلمناً لفظ خاصۃ و خالصۃ وغیرہ دلالت بر مالکیت فعلی
میکنند نہ بر استحقاق انفعالی . لیکن بھر انتساب چنانکہ دانستی مرتبہ فوقانی کافی
ست. این وقت این جواب ازھماں قبیل خواھد بود کہ پس از سوال مندرج جملہ .

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَال

جواب

قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْل

آمدہ. یعنی دربارہ تقسیم و تعیین حصص اختیار بخدا تعالیٰ و رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ست نہ بدیگراں ہمچنیں این جا تقسیم نہ کردن مال فئ را
بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت واللہ اعلم.

و این را ہم گذار. در حدیث واقدی تضمین آیت ثانیہ از دو آیت فئ
بغرض جواب حضرت عمر است کہ بعد برآوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم
مال فئ میخواستند.

و حاصل جواب این باشد کہ مصرف این اموال خود خدا وند کریم بیان
فرمود. ہمراھیان مرا کہ بھر این غزوہ رفتہ بودند دراں مصرف یاد نفرمودہ اگر ذکر
کردہ فقط مرآ ذکر کردہ بدیں سبب این مال خاص بھرمن است و میدانی کہ اطلاق

آب و خاک و مال وغیره اسماء اجناس برقلیل و کثیر برابرست. اگر واقدی از مال فیٔ برای آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم باشد آندم هم این گفتن رواست که مال فیٔ برای آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم باشد باقی محمل مخصوص آنست که گفته شد. یعنی از روندگان غزوه ، جُز نبی صلی اللہ علیه وسلم کسی رانمی رسد. و اگر تضمین آیت ثانیه غلط باشد و گویند بجای آیة اولیٰ آیة ثانیه را کاتب یا مصنف بغلط آورده. میگویم ما نیز همیں راه میرویم. آیت اولی دلالت بر مالکیت خلافت میکند و میدانی که دریں مالکیت کسی دیگر شریک و سهیم آں سرور صلی اللہ علیه وسلم نبود. اندریں صورت ارشادِ نبوی صلی اللہ علیه وسلم بایں اختصاص ، اشاره بآں باشد که دیگرہرا در تقسیم ایں اموال مداخلة نیست . مالک ایں اشیا از اصل منم. و ایں از هماں قبیل باشد که در آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلُ" شنیدهٔ. پسؔ چنانکه آنجا بعد ایں ارشاد بانزال آیت "وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى " مقسم انفال بیان فرمودند . اعنی ارشاد شدکه خمس را جدا ساخته یکساں مذکور .باید داد و به نسبت باقی اخماس اربعه اشاره تملیک به مخاطبین غَنِمْتُمْ شد. هم چنیں . در اموال فیٔ. پس از ارشاد مذکور که ازحدیث مذکور دریافتے و از اشاره آیة اُولیٰ از دو آیة فیٔ بشناختی بانزال آیة ثانیه فیٔ تقسیم اموال فیٔ را بیان فرمودند.

الغرض موجب ملک که قبض ست بطور استحقاق فعلی در مرتبه تحتانی نه خود رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم را به نسبت اموال فیٔ حاصل بود نه دیگراں را. و در مرتبه فوقانی قبض و ملک و استحقاق فعلے آں سرور عالم صلی اللہ علیه وسلم همه مسلم. مگر دراں مرتبه بیع و شراوهبه و میراث وغیره تصرفات و حقوق تصرفات را رسائی نیست. واللہ اعلم و علمه اتم.

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ رسول اس شبہ کو زائل کرنے کا خود ذمہ دار ہے چنانچہ بادشاہوں کے جاسوسوں اور سفیروں کے خرچ کو دیکھو کہ کس قسم میں داخل ہے۔ وہ سب حکومت کے ذمہ ہے نہ صرف یہ کہ کھانے پینے کا خرچ حکومت دیتی ہے اور بقایا کو حساب فہمی کر کے واپس لے لیں۔ اسی طرح خدا کے سفیر (یعنی پیغمبر) اور خدا کے نائب اور خلیفہ کو ہر وہ ضرورت کہ اللہ کے پیغام پہنچانے میں یا ملک علام (یعنی اللہ تعالیٰ) کے کلام کو بلند کرنے کے لئے پیش آئے گی۔ تو خداوند تعالیٰ کے بھرپور خزانے سے تمام

ضروریات کے اخراجات دلائیں گے اور پھر سب کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کھاتے میں لکھ دیں گے۔ غرض یہ ہے کہ یہ خرچ بیت المال سے ہوگا۔ اور یہ بھی مذکورہ اموال کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

الحاصل جس پہلو سے بھی کہ ہم دیکھیں یہی مترشح ہوتا ہے کہ فے کے اموال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوکات سے مرتبۂ سافلہ میں نہ تھے۔ اگر تھے تو مرتبۂ فوقانی میں تھے مگر اس کا ماحصل (نتیجہ) تم نے جان لیا کہ صرف انتظام کرنے اور تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ یعنی خداوند تعالیٰ کے مقررہ مصارف میں سے، صرف کے مناسب وقت میں، انفعالی استحقاق کے مستحقین پر صرف کر دینا چاہئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ہر صنف کے ہر ہر فرد کو پہنچایا جائے، ورنہ فے کا اس طور سے ادا کرنا کیسے ممکن ہے؟ جبکہ مصارف میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان کے بعد آئیں گے اور انہوں نے ابھی دنیا میں قدم بھی نہیں رکھا ہے کوئی ایسا کس طرح کر سکتا ہے۔ خمس اور زکوٰۃ کا ادا کرنا بھی (اس طور پر) عادت انسانی کے لئے محالات میں سے ہے۔ کون سا آدمی ہے کہ مشرق و مغرب کے تمام فقراء اور مساکین وغیرہ کو ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر ایک ایک کو دے سکتا ہے۔

اب اگر واقدی کی حدیث صحیح بھی ہو تو کیا مضائقہ ہے کہ اس کا مقصد اس سے زیادہ نہ ہوگا۔ اگر فرق ہوگا تو اسی قدر ہوگا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیثیں موقوف ﴿موقوف وہ حدیث ہے جس کی سند کسی صحابی پر جا کر رُک جائے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سند کو نہ پہنچایا گیا ہو۔ مترجم﴾ ہیں اور وہ مرفوع ﴿حدیث مرفوع وہ حدیث ہے جس کی سند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو۔ مترجم﴾

پس گویا کہ وہ مضمون جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا وہی مضمون حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہاں اگر فرض کر لو کہ خالصہ اور خاصہ کے معنی یہ نہیں، تو اس وقت دوسرا جواب ہماری زبان پر موجود ہے چلو ہم نے تسلیم کر لیا کہ لفظ خاصہ اور خالصہ وغیرہ مالکیت فعلی پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ انفعالی استحقاق

پر۔ لیکن نسبت کرنے کے لئے جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے مرتبہ فوقانی کافی ہے۔ اس وقت یہ جواب اسی قبیل سے ہوگا جیسا کہ اس سوال کے بعد جو کہ اس جملہ میں:

''آپ سے انفال کے متعلق سوال کرتے ہیں''

جواب

کہہ دیجئے کہ انفال اللہ اور رسول کے لئے ہے آیا ہے۔ یعنی حصوں کے مقرر کرنے اور تقسیم کے بارے میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہی اختیار ہے نہ کہ دوسروں کو اسی طرح ﴿اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح حصوں کا تعین اور تقسیم اللہ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے اسی طرح مال فے غنیمت کے مال کی طرح خمس نکالنے کے بعد اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار میں ہے۔ مترجم﴾

یہاں پر مال فے کے تقسیم نہ کرنے کو، خمس نکال کر، مال غنیمت کو تقسیم کرنے کی مانند سمجھنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

اور اس کو بھی چھوڑیے، واقدی کی حدیث میں فے کی دو آیتوں میں سے دوسری آیت کو لانا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب دینے کی غرض سے ہے کہ مال غنیمت کی مانند خمس کے نکالنے کے بعد فے کے مال کو بھی تقسیم کرنا چاہتے تھے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ''ان اموال کا مصرف خود خداوند کریم نے بیان فرما دیا۔ میرے ﴿میرے سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ مترجم﴾

ساتھیوں کو کہ اس غزوہ کے لئے گئے تھے اس مصرف میں یاد نہ فرمایا۔ اگر ذکر کیا ہے تو فقط مجھ کو ذکر کیا ہے اس سبب سے یہ مال خاص میرے لئے ہے'' اور تمہیں معلوم ہے کہ آب، خاک اور مال وغیرہ اسمائے جنس کا اطلاق قلیل وکثیر پر برابر ہے۔ اگر مال فے میں سے کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے تو اس وقت یہ کہنا درست ہے کہ فے کا مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے باقی خاص مجمل وہی ہے جو بتا

دیا گیا یعنی غزوے میں جانے والوں میں سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا ﴿یعنی جہاد میں جانے والوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی غازی کا مال جہاد میں حق نہ تھا کیونکہ آیت میں صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر ہے۔ مترجم﴾

اور کسی کو حق نہیں پہنچتا ہے اور اگر دوسری آیت کا ضمناً لانا غلط ہو یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کی جگہ دوسری آیت کو کاتب یا مصنف غلطی سے لکھ گیا تو میں کہوں گا کہ ہم بھی تو اسی راستے پر چل رہے ہیں کہ پہلی آیت مالکیت خلافت پر دلالت کرتی ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ اس مالکیت میں کوئی آں سرور صلی اللہ علیہ وسلم کا شریک اور حصہ دار نہیں ہے۔ اس صورت میں اس خصوصیت کے ساتھ، ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف اشارہ ہوگا کہ کسی اور کو ان اموال کی تفسیر میں دخل دینے کا حق نہیں ہے۔ ان چیزوں کا مالک اصل میں سے میں ہی ہوں۔ اور یہ ویسا ہی ہے کہ ''آیت قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ'' میں تم نے سن لیا ہے۔ بس جیسا کہ وہاں اس ارشاد کے بعد ''وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى'' کی آیت کے نازل کرنے سے انفال کی تقسیم کے مصارف بیان فرمادیئے۔ یعنی یہ ارشاد ہوا کہ پانچویں حصے کو جدا کر کے مذکورہ اصناف کو دے دینا چاہیئے۔ اور باقی چار خمسوں کے متعلق ''غَنِمْتُمْ'' کے مخاطبین کو مالک بنادینے کا اشارہ ہوگیا۔ اسی طرح فے کے اموال میں۔ پس مذکورہ ارشاد سے کہ مذکورہ حدیث سے تم نے پالیا اور آیت فے کی دو آیتوں میں سے پہلی آیت کے اشارے سے تم نے پہچان لیا کہ فے کی آیت ثانیہ کے نازل کرنے سے فے کے اموال کی تقسیم بیان فرمادی۔

الغرض قبضہ جو ملکیت کا موجب ہے استحقاق فعلی کے طور پر مرتبہ تحتانی میں نہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فے کے اموال کے بارے میں حاصل تھا نہ دوسروں کو۔ اور مرتبۂ فوقانی میں قبضہ اور ملکیت اور فعلی استحقاق آنسرور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب کچھ حاصل ہے۔ مگر اس مرتبہ میں بیع وشرا، ہبہ اور میراث وغیرہ تصرفات اور حقوق تصرفات کو رسائی نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

❁❁❁

نمبر اول

من پروانہ بجیشہ ایشہر فی الدارین

الشہر معرکہ آرا ان حمید و نہان سعید رسالہ عجیب و غریب

در تحقیق مضامین دلچسپ و تشریح نکات لطیف فرد فریدست

مطبوعہ تاریخ پانزدہم ربیع الاول سنہ

قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی قاسم صاحب سلمہ

بقیہ مولانا ممدوح کردہ علم و عمل خویش بقیہ سلف صالحین ہستند

و بجودت طبع و ذکاوت ذہن خود یادگار علماء محققین

در مطبع مجتبائی دہلی باہتمام محمد اسماعیل طبع گردید

جلد اول

قیمت فی جلد

ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا

نسخه مهرگر برهان سینه وان ممیده سار منیر نزل زر رسائل قاسم العلوم که مشتمل بر دو مکتوبات است

مکتوب اول

در جواب شبہ بعض فضلا که در باره عدم مملوکیت فدک در رساله
هدیة الشیعه تحقیق کرده شد بدل ایشان از روایت واقدی افتاده بود

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین رضی قال قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم این کان ربنا
قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء که در مشکوة زیر بدء الخلق
مروی است

تصنیف منیف مولوی محمد قاسم صاحب نانوتوی بتاریخ پانزدهم ماه ربیع الاول سنه ۱۲۹۲ ہجری

در مطبع مجتبائی دہلی زیب انطباع یافته

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حمد بیحد و اسطی اوس خدای پاک کی جسنی بنی آدم کو خاک سی اشرف المخلوقات بنایا اور جوہر
عقل مرحمت فرماکی جملہ کائنات سی مشرف کیا اور درود نامحدود اوس افضل مخلوقات سید الانبیاء
والمرسلین پر کہ گم گشتگان تیہ ضلالت کو بواسطہ نور ہدایت کی راہ مقصود پر لگایا اور حسب فرمان
معجز بیان علمت علم الاولین والآخرین کی باوجود امی لقب ہونی کی دین مبین اونکی نی جملہ
شرائع و ادیان پر فضیلت حاصل کی بعد حمد و صلوٰۃ کی یہہ خادم ازلی محمد ممتاز علی مہتمم و
عبد الرزاق بیگ منصرم مطبع مجتبائی اصلح اللہ حالہما خدمتمین جملہ صاحبان اہل ایمان اسلام
عرض کرتی ہین اگرچہ موافق ارشاد ہدایت بنیاد جناب ختمی مآب علیہ و علی آلہ و اصحابہ الف الف صلوٰۃ
وسلام یرفع العلم و یکثر الجہل اس زمانہ اخیر مین علم کا نام ہی باقی ہی جہل کی وہ کثرت ہی کہ بیان
سے بیان مگر تاہم فخر الاماثل مرجع الافاضل حضرت مولانا مولوی محمد قاسم صاحب مدفیضہم کی
بعض تصنیفات اپنی نظر سی گذری کہ جنکی دیکھنی سی ایمان تازہ ہوتا ہی تحقیق بیان و تدقیق
مضامین سی سلف صالحین اور علماء محققین کی علم کا مزہ حاصل ہوتا ہی صدق اللہ صدق رسولہ
لا ینقضی عجائبہ ولا یخلق عن کثرۃ الرد بی شک قرآن و حدیث کی دقائق و نکات قیامت تک باقی
رہینگی لہذا ہمتی بنظر خیر خواہی خلایق چھاپنا اونکا مناسب جانا تاکہ ہر شخصکو فائدہ حاصل ہو اور اس امر
قدرت خداوندی سی امید ہی کہ ہر ایک کا ایمان کامل ہو اور نام اوس مجموعہ کا رسالہ قاسم العلوم رکھا
امید ہی کہ صاحب اس تصنیفات عجیب و غریب سی فائدہ حاصل کرین ہمکو بھی دعای خیر سی یاد کرین

مکتوب اوّل

در جواب شبہ بعض فضلا کہ درباره عدم مملوکیۃ فدک کہ در رسالہ
ہدیۃ الشیعہ تحقیق کردہ شد بدلائل و شواہد از روایۃ واقدی و قتادہ بود

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کمترین ہیچمدان بلکہ نادان **محمد قاسم** عفی اللہ عنہ بخدمت سراپا عنایت مخدوم مکرم مولوی محمد فاضل صاحب
دام مجدہم بعد عنایتکم اول سلام مسنون عرض میکند مقبول باد بعد ازان عرض پرداز ست کہ بیست و ششم
این ماہ بتقریبے بدیوبند رفتہ بودم نامہ سامی بمیرٹھ آمد بست و یکم باز آمدم و دیدم کہ خطوط کثیرہ از اطراف
جواب آمدہ و نہادہ اند چون ہمہ جواب طلب بودند و بعض ازان متضمن تقاضا اول بجواب آن پرداختم
و اکنون بجواب سامی قلم برداشتم بنام خدا اول مقدمات چندمی نگارم اولین مقدمہ کہ گزارش کردنی ست
اینست کہ علت ملک ہمین قبض ست و بس ملک جانوران صحرائی و ماہیان دریائی و کاہ و ہیزم خود
روئیدہ و آب چاہ و نہر یا در زمین افتادہ بطوریکہ نہ حاکم آنرا بہ پیرو کاری باشد نہ محکوم را اگر ہست ہمین
ہمین قبض می بندد و آنکہ بیع قبل القبض ممنوع ست و حیثیش نیز ہمین ست کہ مبیع ملک مشتری نمی شود
بیع کلام خریدہ کند کفار اگر مالک اموال اہل اسلام باستیلاء تام میگردند ہمین وجہ میگردند کہ قبض
اہل اسلام برخاست و قبض کفار بجایش جا گرفت و قضاء قاضی اگر نافذ می شود ہمین وجہ نافذ می شود
کہ قبض محکوم علیہ چنان برخاستہ کہ باز امید معاودت نماند چہ غاصب اگر بغصب میگیرد باز امید
مدعی حاکم ست چون حاکم خود داند باز کہ [illegible] بالجملہ علت ملک ہمین یک قبض ست
و بیع و شرا و ہبہ و وصیت و میراث را از موجبات ملک میدانند از مسامحات نظر سرسری ست ہمہ

اسباب تحصیل و قبض اند و قبض سبب ملک است این سبب این تهمة بنام این اسباب نهاده شد و وهم آنکه ملک
مبنی للمفعول صفت مال ست و ملک مبنی للفاعل صفت مالک مگر نمیتوان شد که مال الله تعالیٰ را اگر بجمیع
تمام مملوک و باز باوه مالکان گردد بعطیه ملک یا ده از یک آید آری اگر فرق اصلیه ملکیت بیان آید باز
از یک شئ اکتساب مملوکیت بدو کس داشته باشد حرجی نیست خود پیدا است که همه عالم و عالمیان و جمله ما فی السموات
والارض بشهادت آیه ولله ما فی السموات والارض بجمیع الوجوه مملوک او تعالیٰ ست این نیست که
کس دیگر بنصف یا کم و بیش شریک او تعالیٰ ست تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا مگر با اینهمه من و تو هم
قلیل کثیر اموال را ملک خود داریم و از مملوکات خود میشماریم اگر ما نیز باعتبار ملک همان مرتبه داشتیم که خدا تعالیٰ را
مسلّم ست شرکای غیر متناهی هم جناب او تعالیٰ خواهند بود و نعوذ بالله چاره بجز این نیست که ملک ما از
ظلال ملک او تعالیٰ چنان باشد که عکس آفتاب در آئینه ظل آفتاب باشد بالجمله موصوف بالذات
بالملک همون وحده لا شریک له ست مگر چنانکه آب بآتش گرم گردد و آئینه و زمین و دیوار و اشجار
بآفتاب منور شوند و باز قدری تعدی آثار از این اشیاء بظهور آید و باین جهت فاعل آن آثار بظاهر شمرده
شوند همین سان حکایه ذوی العقول بعروض قوة قابضه و محرزه مصدر قبض و احراز میگردند
و من جمله مالکان شمرده میشوند غرض چنانکه آئینه مصدر تنویر میگردد و بطفیل عکس آفتاب نور بدیوار وغیره
اشیاء میرساند و زمین و دیوار مصدر تنویر میگردد و بوسیله نور عرضی که از آفتاب گرفته اند درون
خانها را قدری منور می گردانند و آب مصدر تسخین میشود و بذریعه حرارتیکه از آتش گرفته هر چه در ان
می افتد یا بر و میریزد گرم میگرداند همچنین بوجه عروض قوة قابضه و محرزه که همانا حاصل جمع عقل و
قدرت ست بنی آدم نیز مصدر مالکیت میشوند و اموال را مملوک میگردانند لیکن پیدا است که عروض یا
فقط یکمرتبه و انعکاس ظلال و عکوس را فقط یکدفعه نیست از موصوف بالذات صدها تنزل و صدها
انعکاس از یک پایه بپایه دیگر متصور ست قمر از آفتاب مستفید ست و آئینه از قمر و در و دیوار از آئینه
مستفید میگردند همچنین اگر آئینهای دیگر پیش نهند تعدی و انتقال فیض از آفتاب الی غیر النهایة متصور
ست غایة ما فی الباب هر مرتبه لاحق از مرتبه سابق ضعیف شود چون درین نظر کردیم

بلکہ حقیقی خداوند وحده لا شریک له و مالکان مجازی یعنی لستان [پدر] و شما یکسو واسطه بنظر آمد آن کیست احمدی
ره که لما خلقت الافلاک حبیب پاک جناب آفتاب عالمتاب عالم حقیقت و وسیله کبری برزخ علیا محمد رسول الله
صلی الله علیه وسلم چنانکه وقت شب قمر بمیان آید و برزخ حاجز در میان آفتاب و زمین و زمینیان شود و بتوسط
از نور آفتاب مستفید گردیم و یقین میدانیم که اگر قمر در میان نمی بود این جلوه شب مهتاب میسر نمی شد همچنین
ذات پاک محمدی صلی الله علیه وسلم از میان نمی آمد و این برزخ کبری و وسیله فیوض وجود و دیگر فیوض
بالا نمی شد حقائق ممکنه خصوصاً افراد مومنین و مومنات پیرایه وجود خارجی در بر نمی کشیدند و این عالم
شهادة را مشاهده نمیکردند مگر این تحقیق دقیق سخنی ست پس تحقیق اگر در پی استیعاب آن شوم این
مجلد ورق نسخه طولانی شود و اگر ره اختصار روم خشاید مقصود حاصل و نظر باید حیرانم چه کنم گاهی بدلم می آید
که حواله بر آب حیات و فتوار تحذیر الناس که در همین ایام بمطبع صدیقی مطبوع شده نمایم و گاهی بدلم می آید که
قلم بکشایم پس بار خشش و بیچ بسیار مصلحت دید خود آن دیدم که قدری مختصر هم بنویسم شنود و صفت پاک
ختم نبوة که جایی پیغمبر فرمایند خاتم النبیین و در جائی ارشاد ست النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم معنی خاتم
النبیین در نظر ظاهر پرستان همین باشد که زمانه نبوی صلی الله علیه وسلم آخر ست از زمانه انبیاء گذشته
و بعد آن نبی دیگر نخواهد آمد مگر میدانی که این سخنی ست که در آن مدحی بنام ماست کان محمد ابا احد
من رجالکم این معنی را چه علاقه که از آن استدراک فرموده فرمودند ولکن رسول الله وخاتم النبیین اگر از
من پرسی معنیش اینست که نبوت دیگران مستفاد از حضرت محمدی ست صلی الله علیه وسلم و نبوت
آنحضرت صلی الله علیه وسلم در عالم اسباب مستفاد از نبوت دیگران نیست پس چنانکه نور قمر از آفتاب است
و نور آفتاب از نور دیگر نیست بلکه قصه استفاده اختتام یافت همچنین نبوت دیگران و نبوت نبی آخرالزمان را
باید شناخت صلی الله علیه وسلم چون همچنین باشد آمدن نبی دیگر بعد آن سرور عالم صلی الله علیه وسلم خود
ممتنع بود بعد طلوع آفتاب غروب نور شفق چنانکه حاجت نور کواکب و نور قمر نیست همچنین بعد طلوع
این آفتاب نبوت تا انتشار نور کلام الله که از فیوض نبوت به منزله نور شفق ست حاجت نور دیگر
نباشد مگر بعد ارتفاع کلام ربانی از جهان فانی تا آمدن قیامت تقدیر یافته ... عالم

آن وقت اگر نبی دیگر می آمد مضایقه نبود چون اینقدر دریافتی خود دانسته باشی که همه انبیا مانند بودند گران
در دولت احمدیه اند صلی الله علیه وسلم مگر چون النبی اولی بالمؤمنین اگرچه شخصیه منها یلیکن حکمش حکم کلی است چه محمول
قضیه العنوان مشتق موضوع وابسته اند اینوقت اینکلام بشابه آنست که گویند هذا السید الحسنی الحسینی مستحق
للتعظیم والتکریم اینکلام اگرچه بغرض تعظیم یککس مشار الیه صدور یافته باشد مگر هر که ذوق فهم دارد می شناسد
که استحقاق تعظیم درین یک کس نیست بلکه هر سید که باشد استحقاق این تعظیم دارد همین سان اینجا باید شناخت
الکنون بشنو که اولی بمعنی اقرب است یا احب یا اولی بالتصرف در معانی ثلثه اگر بغور دیده شود
باهم ربط تلازم است اقربیة علة احبیة و اولویة است و بدین سبب احبیة و اولویة از اقربیة جدا نشوند مگر
قصه بر عکس نیست چه این مفهومات ثلثه بی ضم ضمیمه خود برین قدر شاهد اند که علة کیست معلول کدام
مگر آن اگر در تعقل و تصور اقربیة مشار الیها وقتی باشد این معامل توان شد بنا بر علیه می نگارم که علت را
میتوان گفت که از معلول خود به نسبت ذات معلول هم قریب تر است چه معلول خود تعقل ذات خود
بی تعقل علة نتوان کرد و جهش اینست که معلول را زیاده ازین تعریف و تشریح نتوان کرد که اثریست
از فلان علة نور آفتاب که بر زمین افتد و در عرف ما دهوپ گویند اگر پرسند زیاده ازین چه گویند که
اثر آفتاب است یا فیض اوست جواب قل الروح من امر ربی که بر سوال یسئلونک عن الروح ارشاد شد
از همین قسم است و من عرف نفسه فقد عرف ربه نیز از همین جاست غرض که معلول یک معنی اضافی
باشد مثل فوقیة و تحتیة که تعقلش بر تعقل علة موقوف باشد اندرین صورت اگر معلول خود خواهد که خود را
دریابد اول علة خود را دریابد باز خود را خواهد دریافت چون درین حرکت علمی معلول را علة در راه می افتد
و ذات خود بعد ازان پیش آید اگر گویند العلة اقرب الی المعلول من نفسه بجا باشد و میدانی که درین
میدان حرکت دگر سوا حرکت علمی و انتقال فکری متصور نیست و اینقسم قرب در مباینات یا موصوفات
و اوصاف لیه بغاد اتصاف اینها قضیه اتفاقیه باشد ممکن نیست در مباینات بون بعید باشد و در اتفاقیات
نیز تباین ماهیت و نفس حقیقت می بود اگرچه در محل واحد چنان مجتمع شوند که زید و عمرو در مکان واحد یعنی
حدود و اطراف یکی بدیگری بچسپد نور و سایه سان بهم متقارن شوند مگر در ماهیت تباین است یکی با دیگری

سابقین و لاحقین بالنصر و رسالت می باشد و آن قوت علمیہ و عملیہ قوت فاعلیہ گویا نسخہ مرکب این ہر دو ممد
است یکی از عطایای محمدی صلی اللہ علیہ وسلم باشد غرض سرمایہ مالکیت دیگر اہل ایمان از آن کان بادشہ دو جہان
و ما بین آن سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و باقی ایمانداران از انبیاء کرام و امتیان ہمان نسبت ہست کہ
در آفتاب و قمر و غیرہ اشیاء است کہ نورشان بالعرض ست و مستفاد از آفتاب کہ نورش نظیر بالذات ست
یعنی اینجا نیز کمال علمی و عملی و موجبات مالکیت یکطرف بالذات ست و یکطرف بالعرض ہمیدانی کہ اوصاف
عرضیہ اگرچہ در بادی النظر از آن معروضات یعنی موصوفات بالعرض نمایند لیکن در نظر حقیقت شناس
قصہ نوع دگر ست آن جملہ این قسم اوصاف را از آن موصوف بالذات باشد از نجا مرعلی ہذا مملوکات
دیگر انبیاء کرام علیہم السلام و امتیان ایشان ہم مملوکات این اند در حالت مالکیت دیگران نیز از
مملوکات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باشد اینوقت معنی برزخیت کبری و وسیلہ بودن آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم و استحقاق مقام وسیلہ کہ در دعاء اذان استدعا آن بحر آن سرور دو جہان ست
صلی اللہ علیہ وسلم ہم آنکہ در آیہ واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربی الخ و نیز
در آیہ ما افاء اللہ علی رسولہ من اہل القری فللہ وللرسول ولذی القربی کہ لفظ رسول را بلام جداگانہ بعنوان
اشارہ بہ برزخیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم درمیان خدا تعالی و مخلوقات فرمودہ اند و اشعار باختصاص
کل ایشان بعد خود نمودہ اند و بر مالکیت عامہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گواہی دادہ اند ہمہ محقق در فہم
و ہم دانستہ باشی کہ خلافت مشار الیہا در آیہ انی جاعل فی الارض خلیفۃ بجمیع الوجوہ خواہ باعتبار ملک خواہ
باعتبار حکومت اگر نصیب شد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را نصیب شد درمیان خداوند کریم و ایشان ہمین خلیفہ
عظیم الشان فقط دو فرق ست یکی آنکہ کمالات خداوندی بجمیع الوجوہ و بہمہ نہج بالذات اند یعنی
خانہ زاد اند از خانہ دیگران بدریوزہ نیاوردہ و در ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ ہمہ کمالی باشند
مگر ہمہ عطاء آن بی نیاز مطلق ست دوم آنکہ خداوند کریم را از مملوکات خود نفعی مطلوب نیست ہمہ کمالات
او تعالی ازلی و ابدی و مقتضاء الذات و ثابت و دائم و در حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاجت مملوکات
خود نمایان ہنی صلی اللہ علیہ وسلم را با اینہمہ تقدس از خورد و نوش و جامہ تن پوشش چارہ نیست نظر بریں

وانتساب نہا بار تعالی از دیگران اولی باید انگاشت ورنہ باز این ارشاد لغو ست چہ لغو بیہودہ خلیفہ
زودگان مبنی بر ہمین اولیت انتساب ست نہ غیر بلکہ خود در قرآن شریف ارشاد ست لله ما فی السموات
وما فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله این محاسبہ وقتی بجای خود باشد کہ انتسابی کہ لله
ما فی السموات الخ مفہوم شد مسوق بہر وخیال مالکان مجازی باشد کہ خود را مالک اموال تصور کردہ
مستحق صرف جابجا می پنداشتند وظاہر ست کہ اندرین صورت بنا برین رو بر ہمان اولیت خواہد بود سخن
پنجم آنکہ حلت اخذ اموال غنیمت و اموال صلح مبنی بر ہمان خلافت ست کہ فرد اکمل آنجناب آخر الزمان بود
صلی الله علیہ وسلم چون توضیح این تفصیلے دگر میخواہد میباید کہ قدری دیگر قلم را بسایم آیہ وما خلقت الجن والانس الا
لیعبدون بران دلالت دارد کہ غرض اصلی از خلق انسان عبادت ست چنانکہ غرض اصلی از پیدا
کردن آتش و آب مثلا سوختن و پختن و نوشیدن و سرد کردن و آیہ خلق لکم ما فی الارض جمیعا بران
دلالت دارد کہ غرض از پیدایش اموال حاجت روائی بنی آدم ست اندرین صورت این قصہ آنچنان باشد
کہ گویند اسپ بہر سواری ست و کاہ و دانہ بہر اسپ از ہر عاقل کہ پرسی ہمین خواہد گفت کہ غرض از کاہ
و دانہ ہمان سواری ست و چون نباشد اگر کاہ و دانہ دہند اسپ جان بدہد اینجا نیز ہمین طور باید پنداشت
کہ ما فی الارض نیز بہر عبادة ست اگر باشد فرق واسطہ و عدم واسطہ باشد اندرین صورۃ خلیفہ خدا را
ضرور ست کہ از اوشان بستاند چہ وجہ دادن اموال غرض معلوم بود چون نایبان خداوندی بینند کہ
مال خدا بکار خدا نمی آید بالضرور می باید کہ از وشان بستانند و بدیگران بدہند بلکہ اگر خود بر جان کافران
دست یابند بگیرند کہ اولئک کالانعام بل ہم اضل غرض چنانکہ اسپی کہ بکار سواری نیاید بار برداری
سوای از کاہ و دانہ بکشد ہمچنان انسانی کہ کار عبادة نکند کار عابدان بکنند بالجملہ کافران بوجہ فوت
غرض معلوم مثل دیگر جانوران گردیدند چنانکہ آنہا مملوک انسانان اند کافران نیز مملوک ایشان خواہند شد
غرض اخذ مال کفار مبنی برین نکتہ ست کہ دانستی و میدانی کہ این داد و ستد تعلق بمرتبہ فوقانی دارد
اعنی مرتبہ خلافت چون این سخن چند ممہد شد سخن دیگر نیز میباید شنید استحقاق بدو قسم ست
یکی بالمعنی و معنی دوم منفصلے و منفصلے مرادم از اول اینست کہ فعلے وجودی موجب تبعض ... حالی ...

قبض دیگران مثل دادن قیمت مبیع یا جانفشانی در جهاد که صورت قبض و استیلاست از کسی که آید
و استحقاق مالکیه بدست آید و غرضم از ثانی اینست که از مالکان استحقاق تملیک شده‌اند و محتاج موجبات
قبض اینطرف عدم محض ست بلکه عدم دیگر از قسم افلاس و مسکنت که دلالت بر عدم مال دارد یا از قسم
دوام صاحب سالت که بر عدم فراغت کسب معیشت بوجه مشغولی خود بکار ربانی یعنی ادای رسالت
حال
واحات او باشغولی قیم خود اشاره میکند برو به کار آمده گویا صاحبان این اعدام بزبان حال
احتیاجات خود بنزد الله تعالی و در خدا جبر نقصان از حضرت رحمان میکنند بالجمله یکی استحقاق قبض است
بنزد دیگر استحقاق قبول عطا است بالجمله اول موجب مالکیت است چنانچه در بیع و شرا و غنیمت و غیره
اسباب تملک میباشد دوم موجب مالکیت نیست چنانکه از آیه انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ
واضح ست استحقاق غنیمت از اول ست و استحقاق فی از ثانی ست چنانچه مفهومات مندرجه آیات
انما الصدقات و آیه ما افاء الله و آیه و اعلموا انما غنمتم بزبان دلالت دارد وجهش همان ست که موجب
ملک قبض ست و اینجا موجبات قبض مفقود حکم اول اینست که در صورت عدم ادای حقوق از
سبکسر گردن باشند صاحب حق را گنجایش فریاد باشد و نادهنده حقوق گناه حقوق العباد
بگردن خود برد گو ثانیا و بالعرض آنرا حقوق الله تعبیر کنند و حکم ثانی اینست که اهل حق را گنجایش
تقاضا نبود و نه موقع فریاد و داد باشد هر که این حق را ادا نکند حقوق الله بگردنش ماند نه حقوق
العباد چنانچه تارکان زکوٰة را میدانی که حقوق الله بگردن خود می بندند نه حقوق العباد اگرچه باعتبار
تعلق انتفاعی این حق زکوٰة را حق العباد هم گفته باشند و نیز از احکام این استحقاق اینست که
خواه یکی از مستحقان مال مستحق ادا کرده شود یا بهمه متفرق [illegible] بهمه از عهده ادا فارغ می شود
مال زکوٰة خود میدانی که رسانیدنش بهر هر فرد فقرا و مساکین ضرور نیست و نه یکی هم از ان
حقوق [illegible] نشود و همه [illegible] شریک گناه اتلاف حقوق باشند بلکه درین استحقاق اگر
یک کس هم حواله کنند باکی نیست لیکن مال فی را شنیده میکه هم ازین قسم ست چنانچه آیه
ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین وابن السبیل

کہ بدل از آیہ اولی ست و بہمین سبب او عاطفہ در میان نیاوردہ اند بریں معنا دلالۃ تام دارد
مفہوم رسول خود بر تقدیر دلالۃ دارد کہ فرصت کسب معیشت نیست و مفہوم ذوی القربی نیز
باین وجہ کہ مراد اقربا حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اند و اقربا را بحکم قرابۃ بالطبع اعانۃ یکدیگر
خصوصاً فرد اکمل ضرورست یا آنکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بزرگ و لائق خاندان خود بودند
قیم اوشان بودند و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم را فرصت نیست دلالۃ بر ہمین تہی دستی میکند و آنکہ از
آیۃ اولی وما افاء اللہ علی رسولہ منہم فما اوجفتم علیہ من خیل ولا رکاب ولکن اللہ یسلط رسلہ علی من یشاء
واللہ علی کل شئ قدیر و ہمی دیگر بخاطر می آید بجای خود نیست بحکم مقدمہ گذشتہ این تسلیط بسوی جناب
صلی اللہ علیہ وسلم مبنی بر مالکیت خلافت ست پس این قبض را از موجبات ملک تحتانی نباید پنداشت
و ہمین ست کہ در آیۃ انفال یعنی قل الانفال للہ والرسول بعد ازآن خود گفتند و بجا گفتند کہ فعل خادم و غلام
و نوکر تتمہ فعل مولی و آقا او میباشد چیزی جداگانہ نباشد کہ قبل تقسیم ملک اوشان شمردہ شود
در جملہ ما اوجفتم اشارہ قطع طمع دیگران باشد و از لکن اللہ یسلط اشارہ اثبات ملک خلافت
نہ ملک تحتانی ورنہ معارض آیۃ ثانیہ خواہد شد باقی ماند مفہوم یتامی و مساکین وجہ ناداری
اوشان خود ظاہرست ہمچنین مسافران سابق الذکر کہ از خویش و تبار و یاران غمخوار جدا افتادند و سامان
صرف ہمہ فراہم باین ہجوم مصارف در تنہائی اگر افلاس دمساز نباشد یا کہ باشد چون ازین
فارغ شدیم میگوئیم کہ حدیث مرفوع کہ بحوالہ واقدی اشارہ بآن کردہ اند اول نزد اکثر محدثین قابل
اعتبار نیست کہ من جملہ ضعاعین اوشان را شمردہ اند و آنانکہ توثیق اوشان کردہ اند فقط توثیق اوشان
کردہ اند توثیق جملہ رواۃ اوشان نکردہ اند تا وقتیکہ حال جملہ رواۃ معلوم نشود نتوان گفت کہ این
حدیث اوشان چہ حال دارد صحیح ست یا ضعیف بسیاری از مرویات ائمہ حدیث مثل ترمذی و ابن ماجہ
و ابوداؤد خود بشہادت اوشان ضعیف ست تا بواقدی کہ بجلالت قدر اوشان نخواہند رسید
چہ رسد آری بعض احادیث موقوفہ متضمن بعض مضامین از حضرت عمر در بعض صحاح آمدہ اند و اول
نقل آن احادیث میکنم باز کشف شبہ مسطورہ مینمایم در مشکوۃ در باب الفئ از بخاری و مسلم آوردہ عن مالک

قبض دیگران تقبض خداوندی مستحق دارد نظر برین تقسیم مذکور بهمه نهج بهیچ سست چه اگر باعتبار استحقاق نعم
ست همه از آن او تعالی ست واگر باعتبار استحقاق الانفعالی ست نعوذ بالله پس همه میدانند که او تعالی
منزه ازان ست بنا براین استحقاق بر عدم غنا و احتیاج ست که تصور آن نیز دران درگاه مقدس از
محالات ست باینهمه اگر در صرف حصه خداوندی در تعمیر بیت الله و دیگر مساجد نظر بر انتساب بیت الله
بجانب او تعالی ست فی سبیل الله عبادة هم بدانجانب منسوب ست بلکه انتساب عبادت بسوی او تعالی
اول و اقدم ست از انتساب بیت الله و مساجد چه منشای این انتساب هم همون عبادة افتاده پس
اندر بصورة حصه دیگر شرکا هم خصوصاً حصه نبوی صلی الله علیه وسلم هم بصرف خدا تعالی می آید
چه تفویض مال بعباد بغرض عبادت ست چنانکه دانستی باقی اگر کسی از هوا و هوس خراب کند
در تعمیر خانه کعبه و مساجد هم احتمالات دیگر موجود اند قصه اقامت نصب بتان بزبان جاهلیت دران
مکان جنت توامان همه شنیده باشند نظر برین مستحقان اصلی همه ایشان را داشتند و لفظ قبیلا
برین محمل فرود آورده اند و تکریر لام علاوه آنکه گفتم شاهد دیگر بر این مطلوب میشود و همین طور از
توسیط فللرسول ما بین فلله و لذی القربی الخ بدو معنی پی برده میشود آنکه از لام للرسول یعنی از لام
متوسط که بر لفظ رسول ست توسط نبوی صلی الله علیه وسلم ما بین خدا و بندگانش به برزخیت
کبری و توسط آنحضرت صلی الله علیه وسلم بطوریکه گفته ام پی برده مالکیت خلافت برای آنحضرت
صلی الله علیه وسلم مسلم داشتند بلکه از لفظ رسول نیز اول بهمین معنی اشاره یافتند زیرا که آنحضرت
صلی الله علیه وسلم نائب فرستاده او تعالی بجانب بندگان ست و پیداست که رسول را توسط
فیما بین مرسل و مرسل الیه ضروری ست چنانچه لفظ الیه اکثر بر سر این لفظ در مواقع دیگر نهاده اند
شرح این مقصود بوجه اتم فرموده دیدیم بدلالت التزامی بعدم فراغت نبوی صلی الله علیه وسلم
متنبه شده اند از استحقاق الانفعالی او شان متنبه و خبردار شدند چه اطلاق لفظ رسول هم همین گواه
است که آنحضرت صلی الله علیه وسلم شب و روز مصروف این کار بودند و فرصت تحصیل سامان
قضاء حوائج خود نمیداشتند الغرض ایت لفظ ید بهمین معنی دلالت دارد و برزخیت مشار الیها مستلزم

دیگر واند چه بدلالۃ این لفظ از هر دو طرف حکمی رسیده می بینم و میدانی که منشاء بر نتیجه همین ست
و بس که هر دو جانب مناسبتی داشته باشد و از ین تقریر آن خلجان هم از سینه بر آمده باشد که باستماع
اینکه استحقاق اصناف مندرجه این آیت استحقاق انتفاعی ست بدل خطور کرده باشد یعنی
مگر استحقاق انتفاعی اول تحقق مالکان باستحقاق فعلی ضرور ست و وجه اندفاع این خلجان
همین ست که بایراد لفظ فلله اشاره بهمین فرموده اند که مستحق فعلی درین اموال خداوند ذو الجلال
ست تو گوئی چنانکه در اوقاف حسب موافق رای امام ابوحنیفه رح اصل شی موقوف مملوک
واقف باشد و منافع را تصدق کرده باشند اینجا مالک اصل خدا تعالی خود را داشته اصناف
باقیه را مصرف منافع مقرر فرموده و اینکه این اصناف مصرف منافع اند نه مصرف اصل مال حالانکه
استحقاق انتفاعی چنانکه در مستحقان فئ یافته میشود همچنان در مستحقان زکوٰۃ هم یافته میشود و میدانی
که مستحقان زکوٰۃ بلکه مستحقان اوقاف هم پس از اعطاء مالک قدر عطا میگردند وجهش همین ست که
در ایراد لفظ فلله تنبیه فرموده اند غرض اگر اینچنین نکنند ایراد این لفظ محض بیکار باشد چه اینهم
نتوان گفت که اوصاف عرضیه اگرچه هستی مضاف بسوی معروض منسوب هستی مضاف الی الموصوف
بالذات هم باشند بدین حیثیت لفظ فلله را آورده و بعده بیان مصارف کرده اند زیرا که این مالکیت
خدا تعالی مخصوص باین مال نبود پس چه ضرورت افتاد که درینجا بالتخصیص ذکر خود میان آوردند
اگر در خمس ذکر فرموده بودند در غنیمت نیز همین سان ذکر میفرمودند و اگر جمله قل الانفال لله والرسول
بر همین غرض بگوش سامعان رسانیده اند باز ایراد این لفظ در خمس بیکار بود و قتیکه همه
غنائم را از آن خود گفتند خمس که حصه از ان ست خود از آن او تعالی گردید علاوه برین در مواضع
کثیره بار شادات و لله ما فی السموات و الارض و اشباه ذلک این عقیده را خود مستحکم کرده بودند باین
اهتمام این ذکر موجب تطویل شد مع هذا انتفاء ریکیه درج هدیۃ الشیعه کرده ام نیز انشاء الله برین امر گواه
عادل اند و نیز بعض احادیث هم بسیاق دیگر آورده اشاره بهمین خواهم کرد انشاء الله بالجمله از لفظ
فلله مقصود فلاحقه و دیگر الفاظ مثل لم یطعمه احد او غیره که فلسفه بیان را هم مذکور بخاطر می گشتند از معنا

نظر سرسری ست یا مداہنت وہم ورنہ خود میدانی کہ این الفاظ مخصوص بہمان صنوف بہر مالکیہ
نیستند ناچار و ناچار پای عقل را شکستہ در پی وہم مذکور روند این الفاظ باعتبار معانی مطابقی
موضوعہ لہا ازین محمل متبادر عام اند و عام را قبل دلالت دلائل مخصصہ بر محمل خاص فرود آوردن
کار کسانی ست کہ دم را از سر نشناسند خود میدانی کہ خصوص و اختصاص و خلوص از دو قسم استحقاق
عام ست و بہر دو قسم ارتباط دارد میتوان گفت کہ زکوة مخصوص بہر فقرا و مساکین و غیرہم اصناف
معلومہ ست اغنیا را دران حقی و استحقاقی نیست علی ہذا القیاس اموال فی خاص بہر اصناف
مندرجہ آیہ ما افاء اللہ ست اغنیا را دران مداخلت نمیرسد چنانچہ خود بجملہ کیلا یکون دولة
بین الاغنیاء منکم باینجانب اشارہ فرمودند اکنون تجسس مخصصات باید کرد تا اگر بہم رسند
فبہا ورنہ این کلام مجمل باشد چہ دو محمل متضاد بیکدم مراد نتوان شد تا عام گفتہ باطمینان نشستید
مگر چون تلاش مخصصات کردیم بشہادة مقدمات گذشتہ بتیقن دانستیم کہ این اختصاص باین معنی ست
کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم این اراضی را بہر خود داشتہ بودند و بیشتر دانستہ کہ در استحقاق
انفعالی رسانیدن حق بہر ہر فرد و ہر ہر صنف از مستحقان ضرور نیست بیک فرد ہم اگر حوالہ
کنند از عہدہ ادا بر آیند چون مالکیہ خلافت مخصوص بانجناب صلی اللہ علیہ وسلم بود تقسیم و
تولیہ ہمہ برای اوشان باشد حاجة دست نگری دیگران نبود و ازینجا اختیار اخذ صفایا از
خمس و فی کہ ہمہ اہل سنت بہر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تجویز فرمودہ اند موجہ دانستہ بنتیجہ مطلب
ازین خصوص و خلوص و دیگر مضامین مؤیدہ آیتی معنی ملک بر آوردن قطع نظر ازانکہ افحاش
از معنی مطابقی ست مخالف دلائل قطعی ست کہ بعض ازانہا در گذشت و بعض را انتظار باید کشید
یکی ازانہا حدیث مالک بن اوس بن الحدثان ست کہ در مشکوة از ابو داؤد آوردہ وعنہ
قال کان فیما احتج بہ عمر ان قال کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث صفایا بنو النضیر و
خیبر و فدک فاما بنو النضیر فکانت حبسا لنوائبہ واما فدک فکانت حبسا لابناء السبیل واما
خیبر فجزاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثة اجزاء جزئین بین المسلمین وجزا نفقة لاہلہ فما فضل

سهما در جمله بین الفقراء المهاجرین رواه ابوداؤد و حدیثی دیگر از شرح السنة بروایت مالک بن
اوس بن الحدثان در مشکوٰة آورده عن مالک بن اوس بن الحدثان قال قرأ عمر بن الخطاب رضی الله
عنه انما الصدقات للفقراء والمساکین حتی بلغ علیم حکیم فقال هذه لهؤلاء ثم قرأ واعلموا انما غنمتم
من شیء فان لله خمسه وللرسول حتی ابن السبیل ثم قال هذه لهؤلاء ثم قرأ ما افاء الله علی رسوله من
اهل القری حتی بلغ للفقراء ثم قرأ والذین جاؤا من بعدهم ثم قال هذه استوعبت المسلمین عامة
فلئن عشت فلیأتین الراعی وهو بسرو حمیر نصیبه منها لم یعرق فیها جبینه رواه فی شرح السنة
این دو حدیث را اگر بغور بنگرند آشکارا می شود که حضرت عمر رضی الله عنه فی الجمله اوقاف
می فهمیدند حدیث اول صاف ست در دلالت بمعنی حبس همین وقف را گویند و قطع نظر از
وضع و اطلاق خود مفهوم حبس که یعنی محبوس ست برانقدر دلالت دارد که اصل این اشیاء مملوک
نبوی صلی الله علیه وسلم نبودند بلکه همچو قیدیان و محبوسان که هرچند بی یا هر دوام بکار سرکار
همچو غلامان مملوک جانفشانی میکنند این اموال نیز همچو اموال مملوکه زیر تصرف نبوی صلی الله
علیه وسلم بودند نه اینکه مملوک آنحضرت صلی الله علیه وسلم بودند علاوه برین این احتجاج خود مقابلهٔ کسانی
بود که فی فتوح عراق و شام را تقسیم کردن میخواستند و همچو غنائم قابل ملک می پنداشتند و این
احتجاج در مجمع صحابه رضوان الله علیهم اجمعین بود و کسی انکار برین احتجاج نکردند آنوقت و دیگر
تا از حاضران نه از غائبان بلکه هر که شنید حق را روشن دید و جدال را از حق جدا جدا فهمید باقی ماند
قول حضرت عمر رضی الله عنه نزد شیعه اگرچه از پایهٔ اعتبار ساقط باشد و گویند که از عمر چه اعتبار
اعتبار مگر چون بنا ما این تحریر بهر دفع الزام و تسکین اهل سنة ست درین حواله چه حرج باشد همه
تا هیچ یکی از فریقین هم ان شاء الله مخالف این قول نخواهد بر آمد عمل در آمد نبوی
صلی الله علیه وسلم همین طور بود باز اگر گویند انقدر گویند که اموال معلومه وقف نبود مملوک بود
آنحضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم همین مصارف مصروف کرده باشند مگر احتجاج حدیث ثانی نزد قابل رد نبود
مسلمانان شیعه بمطلب آیهٔ فی جمله مسلمین انکار نتوان کرد مگر آنکه خود منکر کلام الله شوند و خود علم سا

ہمچو حضرت شاہ صاحب پنداشتہ اند و [illegible] چه اعتبار است و بابعد [illegible] از روایات [illegible] حضرت
عمر در باره اموال بنی النضیر چنین گذشته وکانت لرسول الله صلی الله علیه وسلم خاصة ینفق علی اهله
نفقة سنتهم ثم یجعل ما بقی فی السلاح والکراع عدة فی سبیل الله و درین حدیث است فلما بنو النضیر فکانت
حبسا لنوائبه و نفقه اهل البیت را بر خیبر حواله کردند معارض یکدیگر نیست قبل از افتتاح خیبر نفقه اهل البیت از اموال
بنی النضیر گرفته باشند بعد افتتاح خیبر بطوریکه مذکور شد کار فرمودند یا آنکه کان مقتضی استمرار
ہمیشگی نیست که گاهی مخالف آن بساحت وجود نیاید بر فعل یکدو بار هم استعمال کان در احادیث
و محاورات عرب موجود است منجمله حدیث کنت اطیب رسول الله صلی الله علیه وسلم لاحرامه حین یحرم
ولحله قبل ان یطوف بالبیت که از حضرت عائشه در بخاری فی باب الطیب عند الاحرام مروی است
این واقعه بجز یکبار صورت نه بسته چه استعمال طیب قبل طواف محرم را بالاجماع جائز نیست پس از
صحبت حضرت عائشه رضی الله عنها بجز یکبار یعنی حجة الوداع اتفاق ادا حج رسول الله صلی الله
علیه وسلم را نیفتاده بالجمله مفاد کان استمرار بطور مذکور نیست تا خلشے بدل اهل فهم ماند نیز در محاورات
اردو الفاظیکه مقابله کان موضوع اند در وقائع گذشته که بجز یکبار یا دو بار نشده باشند استعمال
می کنیم اندرین صورت طلب میراث حضرت علی و حضرت عباس که از بعض روایات در زمانه حضرت
عمر مفهوم میشود اگر محمول بر طلب حقیقی داریم گمان جریان میراث در استحقاق انتقالی تولیت
باشد که بمرتبه مالکیة خلافت تعلق دارد و اگر محمول بر تشبیه طلب تولیة بطلب میراث کنیم
وجه شبه آن طلب مال باشد که در زمانه حضرت ابوبکر صدیق رض افتاده باز حاجت این اشاره
هیچ نیست باقی ماند اینکه صرف در سامان جهاد بکدام حجة بود جهاد از مصارف فی نیست جوابش
اینست که بعد از رسول خود کفیل دفع این خلجان ست خرچ سفیران و جاسوسان سلاطین را
بنگر که چه قسم میباشد و باز انهمه بمد سرکار رسید زانیکه فقط خرچ خور و نوش بدهند و باقی را حساب کرده
بگیرند سفیر خداوندی و نائب خلیفه او را هر ضرورتیکه در ادای پیام یا اعلای کلام ملک علام پیش آید
همه از خزانه عامره خداوندی بدهانند و باز همه الصرف رسول بنویسند غرض این خرچ از بیت المال

باشد واین نیز یکی از شواہد عدم ملک نبوی ست بہ نسبت اموال معلومہ مرتبہ سافلہ بالجملہ از
ہر پہلو کہ بینیم ہمین می تراود کہ اموال فی از مملوکات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بمرتبہ سافلہ نبودند
اگر بودند بمرتبہ فوقانی بودند مگر ما حصلش دانستی کہ فقط تولیت را اختیار تصرف ست مناسب
وقت بصرفی از مصارف مقررہ خداوندی بمستحقان استحقاق انفعالی صرف باید کرد
ہیچ ضرور نیست کہ بہر ہر فرد ہر ہر صنف باید رسانید ورنہ ادای فی این وجہ کہ بمجمع مصارف
والذین جاؤا من بعدہم نیز ہستند کہ ہنوز بساحت وجود قدم ننہادہ اند کسی چہ تواند ادا کرد
خمس و زکوٰۃ نیز بمجموعہ محتاجان عادی ست کدام کس ست کہ جملہ فقراء شرق و غرب و مساکین و غیرہ را
بخمس زکوٰۃ یکان یکان دادن میتواند اکنون اگر حدیث واقدی صحیح ہم باشد چہ حرج
کہ مفادش بیش ازین نباشد اگر فرق باشد ہمین قدر باشد کہ احادیث حضرت عمر رضی
عنہ موقوف اند وان مرفوع یعنی گویا مضمونیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گفتہ بودند
ہمان مضمون حضرت عمر گفتند زیادہ ازین حاجت تطبیق نیست ثانیاً اگر بطور فرض گوئیم
کہ معنی خالصۃ و خاصۃ این نیست کہ گفتہ شد آن وقت ما را جوابی دگر بزبان ست گوئیم سلمنا
لفظ خاصۃ و خالصۃ وغیرہ دلالت بر مالکیت نبوی میکنند نہ بر استحقاق انفعالی لیکن اگر
انتساب چنانکہ دانستی مرتبہ فوقانی کافی ست این وقت این جواب ہمان قبیل خواہد بود
کہ پس از سوال مندرج جملہ یسئلونک عن الانفال جواب قل الانفال للہ والرسول آمدہ یعنی
دربارہ تقسیم و تعیین حصص اختیار بخدا تعالی و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ست نہ بدیگران
ہمچنین اینجا تقسیم نکردن مال فی بطور غنیمت بعد خمس باید پنداشت واللہ اعلم و این ہم
بگذار در حدیث واقدی بتضمین آیت ثانیہ از دو آیت فی بغرض جواب حضرت عمر ست
کہ بعد بر آوردن خمس مثل مال غنیمت تقسیم مال فی میخواستند و حاصل جواب این باشد
کہ مصرف این اموال خود خداوند کریم بیان فرمودہ ہمراہیان مرا کہ بہر این غزوہ رفتہ بودند
ہمان مصرف باید نمودہ اگر ذکر کردہ فقط مرا ذکر کردہ بدین سبب این مال خاص بہر من ست

که اطلاق آیهٔ غنائم بر اموال غنیمت باهمه اجناس بر قلیل و کثیر برابرست اگر قدری از مال فیء برای آنحضرت
صلی الله علیه وسلم یافته آندم هم این گفتن بجاست که مال فیء برای آنحضرت ست صلی الله علیه وسلم
باقی محل مخصوص آنست که گفته شد یعنی از روندگان غزوه همرهی نبی صلی الله علیه وسلم کسی را شیئ نرسد اگر
تضمین آیت ثانیه غلط باشد و گویند بجای آیت اولی آیهٔ ثانیه را کاتب یا مصنف بغلط آورده میگویم باز نیز
همین راه میرویم آیت اولی دلالت بر مالکیت خلافت میکند و میدانی که درین مالکیت کسی دیگر شریک
و سهیم آنسرور صلی الله علیه وسلم نبوده اند بصورت ارشاد نبوی صلی الله علیه وسلم باین اختصاص
اشاره بآن باشد که دیگری را در تقسیم این اموال مداخلت نیست مالک این اشیا از اصل منم و این از
همان قبیل باشد که در آیهٔ قل الانفال لله والرسول شنیده پس چنانکه انجا بعد این ارشاد
بانزال آیت واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی تقسیم انفال بطوری فرمودند
یعنی ارشاد شد که خمس را جدا ساخته بکسان مذکور باید داد و بنسبت باقی اخماس اربعه اشاره
تملیک بمخاطبین غنمتم شد همچنین در اموال فیء پس از ارشاد مذکور که از حدیث مذکور دریافته شد
و از اشارهٔ آیهٔ اولی از دو آیهٔ فیء شناخته بانزال آیهٔ ثانیه فیء تقسیم اموال فیء بیان فرمودند
الغرض موجب ملک قبض ست بطور استحقاق فعلی در مرتبه تحتانی نه خود رسول الله صلی الله
علیه وسلم را بنسبت اموال فیء حاصل بود نه دیگران را و در مرتبه فوقانی قبض و ملک و
استحقاق فعلی آنسرور عالم صلی الله علیه وسلم بهمه مسلم مگر در ان مرتبه بیع و شرا و هبه و میراث
وغیره تصرفات و حقوق تصرفات را رسائی نیست

فقط والله اعلم وعلمه اتم

تمت

تخلیق کائنات سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟

مکتوب دوم بنام نواب محی الدین رحمہ اللہ

آئندہ صفحات میں موجود ''مکتوب دوم'' انوار النجوم سے نہیں لیا گیا۔ بلکہ یہ مکتوب ۱۹۹۲ء میں ''مکتبہ حسینیہ گوجرانوالہ'' سے علیحدہ کتابی شکل میں ''تخلیق کائنات سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟'' کے نام سے شائع ہوا جس کی توضیح وتسہیل کا کام مولانا حافظ عزیز الرحمٰن صاحب (ایم اے ایل ایل بی) نے کیا۔ شروع مکتوب میں مولانا انوار الحسن شیرکوٹی رحمہ اللہ کے قلم سے مکتوب الیہ نواب محی الدین رحمہ اللہ کا تعارف ہے پھر مولانا عبد القدوس قارن صاحب مدظلہ کا مضمون ہے جو کہ ''تعارف مکتوب'' کے عنوان سے ہے، پھر کلماتِ شارح ہیں۔

اس مکتوب میں اوپر فارسی متن ہے اور لائن کے نیچے تسہیل وتوضیح ہے۔

(مرتب)

تعارف مکتوب الیہ

یہ مکتوب نواب محی الدین صاحب مرحوم ساکن مرادآباد کے نام ہے۔نواب صاحب مرادآباد کے ایک بڑے گھرانے کے چشم و چراغ تھے آپ کو حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے شرف تلمذ حاصل تھا۔بھوپال ریاست میں عرصے تک قاضی کے عہدے پر فائز رہے۔دارالعلوم دیوبند کی سالانہ روئدادوں کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آپ دارالعلوم کی مجلس شوریٰ کے تاوفات ممبر رہے۔چنانچہ سال بہ سال آپ کا نام مجلس شوریٰ کے ممبروں کی فہرست میں موجود ہے۔آپ نے دارالعلوم کی بہت سی خدمات انجام دی ہیں۔نہایت دیندار،ثقہ عالم اور متقی پرہیزگار لوگوں میں سے تھے۔باوجودیکہ نواب گھرانے میں پیدا ہوئے لیکن طبیعت میں مسکینی تھی۔

خلاصۂ مکتوب

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آیات و احادیث متشابہات کو متشابہ کہنے کی دو وجہیں بیان فرماتے ہوئے لکھا ہے چونکہ ان آیات و احادیث میں حق باطل کے ساتھ مشتبہ ہو جاتا ہے اس لئے متشابہات کو متشابہات کہا جاتا ہے آیت متشابہ یا حدیث متشابہ میں اصل مقصد پر غیر مقصد کا شبہ ہو جاتا ہے۔ایک تو متشابہات کو متشابہات کہنے کی یہ وجہ ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ایک متشابہ آیت یا حدیث کی دوسری آیت اور دوسری حدیث کے معنی کے ذریعہ تائید اور تفسیر کر کے اس کے معنی متعین کئے گئے ہوں تو چونکہ یہ آیتیں یا حدیثیں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے ان کو متشابہات کہا جاتا ہے کہ

ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ حدیث حسب ذیل جس کا مطلب مولانا محی الدین صاحب نے مولانا محمد قاسم صاحب سے پوچھا ہے متشابہات میں سے ہے۔

"قال قلت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ماتحتہ ھواء وما فوقہٗ ھَواءٌ و خلق عرشہ علی الماء" (مشکوٰۃ از ترمذی)

ترجمہ: "راوی نے کہا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا۔ فرمایا بدلی میں تھا کہ اس کے نیچے ہوا اور اس کے اُوپر ہوا تھی اور اس نے اپنے عرش کو پانی پر پیدا کیا۔"

حجۃ الاسلام متشابہات کا مطلب بیان کرنے کے بعد حدیث بالا کا مطلب لکھتے ہیں:

عمآء مد کے ساتھ اَبر کو کہتے ہیں لیکن غیب کا بادل اور پانی اور غیب کا آسمان اور آفتاب اور ہوتا ہے اور اس ظاہری دنیا کا بادل، پانی، آسمان اور سورج اور طرح کے ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں اگر بادل یہ ہے جو کہ آسمان کے نیچے اور زمین کے اُوپر ہوتا ہے تو غیب کی دنیا میں جو کہ عالم غیب کا وطن ہے۔ اس پھیلے ہوئے وجود کو بادا کہنا چاہئے جو کہ خدا کی ذات کے مرتبے کے نیچے ہے اور اشیاء عالم کے مرتبے سے بلند ہے اور جیسا کہ نباتات کی نشوونما اس دنیا کے بادل کی بارش سے ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح تمام دنیا کی نمائش اس بھلائیوں اور برکتوں کے بادل کے پانی کی آمیزش سے ہے۔

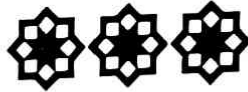
المختصر تمام دنیا کے وجود کے باعث وہی وجود منبسط ہے اور وہ وجود بادل میں پانی کی طرح غیب کے بادل میں چھپا ہوا دنیا اور ممکنات پر فیضان کر رہا تھا۔ جس نے دنیا کو بنایا اور پھر اس کی تربیت فرمائی اس غیب کے بادل کے نیچے بھی ہوا تھی اور اُوپر بھی ہوا کے معنی خالی جگہ کے بھی آتے ہیں۔

جیسے قرآن کریم میں "اَفْئِدَتُھُمْ ھَوَاءٌ" فرمایا گیا ہے کہ ان کے دل خالی ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ وجود منبسط اور اس کی ذات غیب کے جس بادل میں جلوہ گر ہے اس

کے اُوپر اور اس کے نیچے خلا ہی خلا تھا، اور جس طرح ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی اسی طرح اس وجود کے اُوپر اور نیچے ہر جگہ خلا ہی خلا نظر آتا تھا جس کا مفہوم ''تو اَوّل ہے کہ تجھ سے پہلے کچھ نہ تھا'' اور ''تو آخر ہے کہ تیرے بعد کوئی چیز نہیں'' سے ملتا ہے گ

ویا اس حدیث میں ہوا کے مفہوم سے افادی پہلو یہ نکلتا ہے کہ ''کان اللّٰہُ ولم یکن معه شیءٌ'' کہ اللہ ہی تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔

اب رہا عرش کو پانی پر پیدا کیا تو جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین اور کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے پانی ہی پانی تھا اور پھر اس میں سے زمین کو پیدا کیا گیا۔

اس لئے اس نے پانی پر عرش کو بنایا اور کائنات پر محیط ہوا۔ ہماری سمجھ میں جو آیا خلاصہ لکھ دیا ورنہ جو آپ سمجھ سکیں پڑھ کر سمجھ لیجئے۔

تعارف مکتوب

برصغیر پاک و ہند میں خاندانِ ولی اللّٰہی اور اس کے بعد ان کے علوم و افکار کے ترجمان طبقہ کے سرخیل قاسم العلوم والخیرات حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے علوم کی ضیاء پاشیوں سے برصغیر کو ایسا چمکایا کہ بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ علم کی جو شمعیں برصغیر پاک و ہند میں فروزاں ہیں وہ دنیا کے کسی اور خطہ میں نہیں اور برصغیر میں اسلامی اقدار کے تحفظ کا عالم اسباب میں یہی حضرات ذریعہ بنے ورنہ جس انداز سے آریہ سماج اور عیسائیت نے برصغیر پر یلغار کی تھی اگر یہ حضرات ان کے سامنے سدِ سکندری نہ بنتے تو آج برصغیر پاک و ہند میں اسلام کا وہ نقشہ نظر نہ آتا جو نظر آرہا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اسلام کی تعلیم جہانبانی کی تعلیم ہے اور ہر دَور میں علمائے اُمت نے اپنی ذمہ داری اور اپنا فرض منصبی سمجھتے ہوئے پیش آمدہ مسائل کا بہترین حل پیش کر کے رشد و ہدایت کے ذریعہ سے انسانی گلہ کی پاسبانی فرمائی اور عصر حاضر کی اہم ترین ضرورت یہ ہے کہ نئی نسل کو اپنے اسلاف سے وابستہ رکھنے کے لئے ان کے علوم و افکار و نظریات کو اس قدر عام کیا جائے کہ نئی نسل اپنے اعتقادات و نظریات درست رکھنے کے لئے ان کے بحرِ علمی سے سیراب ہو کر اپنی تشنگی کو دُور کریں اور صرف زبانی ہی نہیں بلکہ قلبی و ذہنی ہم آہنگی اور علمی و عملی مقام کے اعتراف کے طور پر اپنے اسلاف کے ساتھ تعلق کو مضبوط سے مضبوط تر بنائیں۔ بعد والے لوگوں کے لئے یہی غنیمت تھی کہ اکابر کے علوم کی حفاظت کرتے اور اپنے آپ کو ان کے علوم کے سمجھنے کے قابل بناتے اور ان کی تشریحات کر کے ان کے علوم کو چہار دانگِ عالم میں پھیلاتے۔ اور ان کی کتب کو شاملِ درس کر کے ان کی تعلیم دی جاتی اور نام لیواؤں کو ان کے علمی خزانہ سے استفادہ کا موقع فراہم کیا جاتا مگر افسوس کہ ایسا نہ ہوا اور رفتہ رفتہ علمی انحطاط کا یہ دَور بھی آیا کہ سالہا سال تک درس و تدریس میں مشغول

رہنے والے بھی ان اکابر کی تحریرات کی چند سطریں بھی سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتے اور اکابر سے اپنا تعلق جتانے کے باوجود ان کے علوم سے نابلد حتیٰ کہ ان کی کتابوں کے ناموں سے بھی ناآشنا ہیں۔ اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ ان کے علوم عظیم خزانہ ہیں اور خزانہ خزانہ ہی ہوتا ہے خواہ مدفون یا رائج مگر عقل مند قومیں خزانہ کو دفن کرنے کے بجائے اس کو تصرف میں لاکر فائدہ حاصل کرتی ہیں مگر ہم ہیں کہ خزانہ کے اعتراف کے باوجود اس سے استفادہ کرنے سے قاصر ہیں حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جس علمی اور تربیتی مرکز کی بنیاد رکھی تھی اس کی روشنی سے اطرافِ عالم منور ہوئے اور شاید ہی دنیا کا کوئی ایسا خطہ ہو جو اس مرکز کے فیضان سے محروم ہو۔ اور یہ یقیناً اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کی مقبولیت کی دلیل ہے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے علوم کو جس انداز سے پھیلایا اور مشکل ترین اعتراضات کے بہترین مثالوں کے ساتھ معترضین کو جو دندان شکن جوابات دیئے ان سے نہ صرف اپنوں نے بلکہ غیروں نے بھی بہت کچھ حاصل کیا اور بجا طور پر حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے کہا جاسکتا ہے۔

کیا ہے اپنے پرائے نے ہم سے کسب ضیا مثال شمع فروزاں ہر انجمن میں رہے
کلی کلی ہمیں پہچانتی ہے جانتی ہے نسیم بن کے رہے ہم اگر چمن میں رہے

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تقریباً ہر تحریر میں مذہب اسلام کا دفاع اور معترضین کے اعتراضات کے مسکت جوابات ہیں۔ حضرت کی ایک تحریر حدیث ابی رزین کی شرح بھی ہے جس میں ہے کہ حضرت ابورزین رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کائنات کو پیدا کرنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کہاں تھا آپ نے وحی خفی کے ذریعہ سے جواب میں فرمایا **کان فی عماء فوقه هواء و تحته هواء و کان عرشه علی الماء** اس کی شرح میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو جواہرات بکھیرے ہیں علمی دنیا سے تعلق رکھنے والے حضرات کا ان سے استفادہ سے

محروم رہنا یقیناً بدقسمتی ہے۔ بہترین مثالوں اور اچھوتے انداز کے ساتھ حدیث کے الفاظ کی شرح کے ساتھ بعض دیگر ایسے سوالات کے جوابات بھی ہیں جن کو سن کر دماغ چکرا جاتا ہے اور اس سائنسی دَور میں ایسے اعتراضات گردش بھی کر رہے ہیں مثلاً کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہونے کے ساتھ ساتھ کائنات کے ذرّہ ذرّہ کے ساتھ کس طرح موجود ہے؟ کائنات محدود ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ لامحدود ہے تو لامحدود محدود میں کس طرح ہے؟ اسی قسم کے سوالات کا تسلی بخش جواب نہ پا کر بہت سے حضرات الحاد زندقہ کا شکار ہو گئے۔ حضرت کی اصل تحریر فارسی زبان میں ہے اور حضرت کی اُردو عبارت سمجھنا کارے دارد چہ جائیکہ فارسی زبان میں ہو۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطاء فرمائے استاد محترم حضرت مولانا عزیز الرحمٰن صاحب دام مجدہم ایم اے "فاضل مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کو جنہوں نے اسی فارسی تحریر کی اُردو میں ایسی شرح فرمائی ہے جس سے حضرت نانوتوی کی عبارت کا مقصد واضح ہونے کے ساتھ ساتھ مسئلہ بھی بخوبی سمجھ میں آجاتا ہے اور یہ حضرت استاذ المکرّم کا ہم جیسے حضرات پر عظیم احسان ہے کہ اس مدفون خزانہ کو ہم جیسوں کے لئے استفادہ کے قابل بنا کر ہمیں حضرت نانوتوی کے علمی فیضان سے فیض یاب ہونے کا موقع فراہم فرمایا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے بہت سے علمی راز منکشف ہونے کے ساتھ ساتھ یقیناً اعتقاد بھی مضبوط ہوگا اور معترضین کو جوابات دینے میں آسانی بھی پیدا ہوگی۔ اللہ تعالیٰ حضرت استاذ المکرّم کا سایہ صحت و عافیت کے ساتھ ہم پر تادیر سلامت با کرامت رکھے اور حضرت کو مزید توفیق مرحمت فرمائے کہ وہ اکابر کی نایاب کتب میں مدفون خزانوں کو ہم جیسوں کے لئے استفادہ کے قابل بنا کر ہمیں اپنے اسلاف کے ساتھ صحیح تعلق قائم کرنے اور ان کے علوم سے فیض یاب ہونے کے مواقع فراہم فرماتے رہیں۔ آمین یارب العالمین۔

الاحقر عبدالقدوس قارن

مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کلماتِ شارح

اُنیسویں صدی عیسوی کے آخری نصف میں جب برصغیر پاک و ہند پر انگریزوں نے تسلط حاصل کرلیا تو مسلمانوں کی ثقافت وتہذیب اور علمی برتری وفوقیت کوختم کرنے کے لئے اَدیانِ باطلہ کے علماء اور زعماء کواس کام پر لگا دیا کہ وہ اسلامی تعلیمات کے اُصول وفروع پر اس قدر جرح وقدح کریں کہ اہل اسلام کو اپنے مذہب کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا ہو جائیں۔ چنانچہ عیسائی، پادری، ہندو پنڈت اور دیگر دھرموں کے علماء نے آسمان سر پر اُٹھالیا اور اسلامی تعلیمات کو اس قدر ہدفِ تنقید بنایا کہ خود کم علم اور کوتاہ دانش مسلمان بھی شک وشبہ میں مبتلا ہوگئے۔

لیکن اُمتِ مسلمہ کو یہ سعادت حاصل ہے کہ ہر دَور میں اسلام کا ہر پہلو سے دفاع کرنے کے لئے کوئی نہ کوئی ہستی میدانِ عمل میں سرگرم رہی ہے اور اس نے اسلامی تعلیمات کے حسین خدوخال میں کسی داغ دھبے کو تو چھوڑیئے گرد وغبار کی ہلکی سی تہہ تک نہ آنے دی۔ انہی ہستیوں میں سے ایک حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی ہیں جنہوں نے اُنیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں اسلام کا جس طرح دفاع کیا اور اسلامی تعلیمات کی جس طرح عقلی اور نقلی دلائل سے برتری ثابت کی اس کی مثال پیش کرنا ناممکن نہ بھی ہو مشکل ضرور ہے۔

زیر نظر کتاب آپ کا ایک مکتوب ہے جو ایک سوال کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا بعد میں اُسے اس کی اہمیت وافادیت کے پیشِ نظر کتابی حیثیت حاصل ہوگئی۔ سوال کا

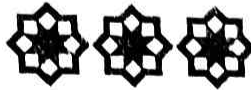
خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا جاسکتا ہے کہ حضرت ابورزین رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخلیق کائنات سے قبل اللہ تعالیٰ کہاں تھا؟ اس سوال کا جو جواب عنایت فرمایا ہے اس کی عملی تشریح وتوضیح کی جائے۔ چنانچہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تفصیلی جواب لکھا جو اس دَور کی مروّجہ علمی زبان فارسی میں تھا اس میں آپ نے علم ریاضی، منطق اور فلسفہ ودیگر علوم عقلیہ کی اصطلاحات استعمال کرتے ہوئے حدیثِ مذکور کی تشریح تحریر فرمائی جو آپ کا ایک علمی شاہکار ہے لیکن موجودہ دَور میں فارسی زبان سے عدم دلچسپی اور علمی تنزل کی بناء پر ضرورت تھی کہ اس مکتوب کی تسہیل وتوضیح کرکے اسے استفادہ کے لئے شائع کیا جائے۔ اس کا اُردو ترجمہ مشہور عالم پروفیسر انوارالحسن شیر کوٹی نے کیا ہے جو شائع ہو چکا ہے۔ مگر اس کے مشکل مقامات اور علمی اصطلاحات کی توضیح کی ضرورت تھی۔

چنانچہ احقر نے اپنے استاد محترم جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا عبدالقیوم مدظلہ استاذ الحدیث مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کی تحریری وتقریری رہنمائی کو اُردو الفاظ کا پیرہن پہنا کر قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کی ہے جس کی خوبیاں استادِ محترم کی عنایات اور کوتاہیاں راقم کی کم علمی کا نتیجہ ہیں۔

بارگاہِ رب العزت میں ملتجی ہوں کہ اس خدمت کو قبول فرما کر میرے لئے اخروی نجات کا ذریعہ بنائے (آمین)

احقر عزیز الرحمٰن

۸ جولائی ۱۹۹۲ء

۶ محرم الحرام ۱۴۱۳

مکتوب دوم در شرح حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

قَالَ قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ يَّخْلُقَ خَلْقَهٗ قَالَ كَانَ فِيْ عَمَاءٍ ما تَحْتَهٗ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهٗ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهٗ عَلَى الْمَآءِ.

کہ در مشکوٰۃ از ترمذی مروی است۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ والصلوٰۃ والسلام علٰی سید المرسلین محمد و آلہٖ و اصحابہٖ اجمعین. اما بعد

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

قولہ۔ چوں ایں قسم مضامین رابے ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت مشکل است....می خواہم کہ مقدمہ چند پیش مطلوب عرض کنم۔

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے زیر بحث حدیث کی تشریح سے پہلے چند تمہیدی باتیں اور کچھ ضروری مقدمات ذکر کئے ہیں۔ جن کے شروع میں لانے کی وجہ آپ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ کی توضیح وتشریح ایک مشکل مضمون ہے۔ اور دیگر ایسے ہی مشکل مضامین کی طرح اسے قاری کو سمجھانے اور عام فہم کرنے کی خاطر ابتداء میں ایسے مسلمہ مقدمات اور ابتدائی اہم باتیں ذکر کرنا ضروری ہیں۔ جس سے مقصد کے سمجھنے میں آسانی پیدا ہو۔ اور حدیث کا صحیح مفہوم مکمل وضاحت کے ساتھ ذہن نشین ہو جائے۔ چنانچہ آپ نے قارئین کی سہولت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے تمہیدی طور پر فرمایا: ”قولہ پس اوّلیں سخنے الخ“

پہلی بات جس کا جاننا ضروری ہے۔ یہ ہے کہ قرآن حکیم کی جو آیات اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اِرشادات متشابہات کے قبیلہ سے ہیں۔ ان میں عوام الناس کو گفتگو نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ متشابہات کے معانی انتہائی مشکل اور دقیق ہوتے ہیں۔ جن تک عوام

ہیچکارہ بلکہ ناکارہ محمد قاسم غفر اللہ ذنوبہ وستر عیوبہ بخدمت سراپا مکرمت عزیزم مولوی محی الدین احمد خان جعلہ اللّٰہ کما یشاء۔

پس از سلام مسنون مدعا نگاراست کہ دوبار پیام جناب تقدس مآب مفتی احمد حسین صاحب دربارہ تحریر شرح حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ قَالَ قُلْتُ یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَیْنَ کَانَ رَبُّنَا قَبْلَ اَنْ یَّخْلُقَ خَلْقَہٗ قَالَ کَانَ فِیْ عَمَاءٍ ما تَحْتَہٗ ھَوَاءٌ وَمَا فَوْقَہٗ ھَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَہٗ عَلَی الْمَآءِ ۔ کہ در مشکوٰۃ شریف از ترمذی آوردہ بذریعہ خط آں عزیز بگوشم رسید وسرمایہ عزو افتخار گردید۔ مگر چوں ازیں

کی ذہنی رسائی نہیں ہوسکتی۔ جو لوگ قرآنِ حکیم کے محکمات کو کما حقہ سمجھنے کی استعداد نہیں رکھتے وہ متشابہات کی وضاحت کس طرح کرسکتے ہیں۔ ان کے لئے تو ان آیات کا فہم و ادراک ہی مشکل ہے۔ بیان کرنا اور بحث و تمحیص کرنا تو بعد کی بات ہے۔ پس راسخون فی العلم (علم کی استعداد تام رکھنے والے علماء) ہی اس موضوع پر گفتگو کرنے کے مجاز ہیں۔ نیز یہ اَمر بھی ملحوظ رہے کہ قرآنی متشابہات کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے ذہن نبوت اور احادیث متشابہات کے فہم و ادراک اور ''تشریح و توضیح'' کے لئے فقہائے کرام کی رہنمائی میں دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے اذہانِ کاملہ کے سوا دُوسرے لوگوں کی ذہنی استعداد ناکافی ہے۔ اس لئے انہیں یہ حق نہیں دیا جاسکتا کہ وہ متشابہات کے بارے میں گفتگو کریں

متشابہات کے دو معنی ہوسکتے ہیں اگر اسے مشتبہ سے لیا جائے۔ تو اس کا مفہوم یہ ہوگا۔ ایک دوسرے سے خلط ملط ہوجانے والی آیات۔ کہ یہاں حق اور باطل اس طرح ''خلط ملط'' ہوگئے ہیں کہ حق کو باطل سے الگ کرنا ''مشکل'' ہوگیا ہے۔ اور تعیینِ حق و باطل دشوار ہے۔

جیسے مندرجہ ذیل آیات

یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ الآیۃ. الرحمٰن علی العرش استویٰ الآیۃ

اور زیر بحث حدیث ابی رزین رضی اللہ عنہ۔ ان آیات کے ظاہری مفہوم سے تو ذات باری تعالیٰ اور صفات کی مشابہت ذاتِ انسان اور اعضاء و جوارح انسان کے ساتھ

کوچہ نابلد بودم اوّل بار بجز خموشی چارہ ندیدم۔ چوں مکرر بانتظار جناب مفتی صاحب سلمہ اللہ وادام اللہ برکاتہ اشارہ کردند سر خجالت بزانو بردم وحیراں بودم چہ کنم، اگر بنویسم چہ نویسم۔ و اگر پہلو زنم ایں رشتہ نیاز را چگونہ برہم زنم مگر چوں خدام را از اطاعت مخدوماں چارہ نیست روبسوئے عالم الغیب والشہادت کردہ قلم بدست گرفتم وبنام آں خداوند مفیض الخیر والجود نقش بندی خیالاتے کہ ازاں طرف بدلم ریزند دریں اوراق آغاز نہادم۔

اگر مطابق ایماء حضرت عارف باللہ مولانا جامی قدس اللہ سرہ العزیز حضرت راسخ فی العلم جناب شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ افتدز ہے نصیب ورنہ خود میدانم کہ ذہن نارسا ءمن

ہی نہیں بلکہ حیوانات کے ساتھ بھی مشابہت ثابت ہوتی ہے۔ حالانکہ دوسری آیت ہے۔

لیس کمثلہ شیئٌ. ''کوئی چیز اس کی مثل نہیں'' جس میں مکمل تنزیہی معنی پایا جاتا ہے۔ اسی آیت کے مفہوم کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ''معتزلہ'' صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کر بیٹھے اور ''مجسمہ'' اللہ تعالیٰ کی جسمیت کے قائل ہو گئے کیونکہ اُنہوں نے پہلی آیات کا مفہوم غلط سمجھا حالانکہ دلائل نقلیہ وعقلیہ سے دونوں کی تردید ہوتی ہے۔

دوسرا معنی متشابہات کا یہ ہے کہ دونوں آیتیں ایک ہی معنی پر دلالت کرتی ہیں یا ایک ہی مضمون کو بیان کرتی ہیں۔ تو یہاں مشابہت کا معنی یک رنگی اور مماثلت ہوگا کہ دونوں آیتیں ایک دوسرے کی مؤید اور مؤکد ہوں گی جیسا کہ آیت '' وَاِذْقَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً'' اور آیت '' و اذ قلنا للملائکۃ اسجدوا الآیۃ ''۔ یہاں دوسری آیت پہلی آیت کی مؤید اور مؤکد ہے کیونکہ خلیفہ کی اطاعت بعینہٖ مستخلف (جس کا خلیفہ ہے) کی اطاعت ہے۔ جو کمالات اصل میں ہوں ان سب کا خلیفہ میں ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے انسان کا خلیفہ کوئی جانور نہیں بن سکتا اور نہ ہی نباتات و جمادات کی کوئی نوع بلکہ جنات اور ملائکہ بھی اس کے نائب نہیں ہو سکتے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ جو کمالات انسان میں ہیں وہ کسی دوسری مخلوق کو حاصل نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا نائب اور خلیفہ انسان ہے۔ کیونکہ جو صفات باری تعالیٰ اس میں جلوہ گر ہیں وہ

کجا واشارات عالی مقامات ایں دو عالی مقام کجا۔ بظاہر ہمیں است کہ آں مضامین دُور و دراز آغوش خیال ایں مدہوش نیامدہ باشد اندریں صورت بجز ایں گذارش کہ چاک فرمایند و ایں درماندہ دُور از راہ افتادہ رابدعاء ہدایت واختتام برایمان درگیرند دیگر چہ گذارش کنم۔

چوں ایں قسم مضامین رابے ذریعہ تمہیدات از اشکال بسہولت آوردن سخت مشکل است۔ می خواہم کہ مقدمہ ٔ چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم۔

پس اوّلین سخنے کہ درخور گذارش است ایں است کہ درآیات متشابہات واحادیث متشابہہ ہمچو نادانان رانباید کہ سُخنے گفتہ نشینم ایں اطمینان خاطر وقتے می باید کہ ذہن نارسا۔

کسی اور مخلوق میں نہیں۔ جب مستخلف کی صفاتِ کمال کا یہی مظہر اتم ہے تو خلافت بھی اسی کا حق ہے اور باقی کائنات ۔۔۔ اس کے ماتحت ہونی چاہئے۔ انواع کائنات میں سے بلند تر رتبہ فرشتوں کو حاصل ہے جب انسان ان کا مسجود ٹھہرا تو سارے جہاں کا مسجود ہوگیا۔ البتہ یہ خلیفہ ہے اصل نہیں۔ اس لئے یہ مسجود بالعرض یا قبلہ خلائق تو ہے مگر مسجودِ حقیقی اور بالذات اصل ہی ہوگا اطاعت بالذات خدا کی چاہئے کیونکہ وہی مطاع بالاصالہ ہے۔ اور انسان تو بالتبع اور خلیفہ ہونے کی بناء پر مطاع ہے۔ جیسے صدارتی نظام میں مملکت کے تمام نظم ونسق کا ذمہ دار تو صدر مملکت ہی ہوتا ہے۔ لیکن ڈپٹی کمشنر، کمشنر، گورنر وغیرہ چونکہ اسی کے مقرر کردہ ہوتے ہیں۔ اس بناء پر وہ بھی ذمہ دار ہوتے ہیں اور ان کی اطاعت و فرماں برداری رعایا کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

اس تشابہ کی دوسری نظیر قرآن کریم کی یہ آیتیں ہیں " مَا كَانَ مُحمدٌ ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين الآية " اور " واذاخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كِتٰبٍ و حكمةٍ" الآیۃ۔

پہلی آیت کا مفہوم یہ بھی ہوسکتا تھا کہ آپ کا صرف یہی کمال ہے کہ آپ کا زمانہ نبوت سب نبیوں کے بعد ہے اور صرف زمانہ کے اعتبار سے پہلے آنا اور پیچھے آنا کوئی کمال نہیں اس وجہ سے دوسری آیت نے اس کا مطلب واضح کردیا کہ مرتبہ کے لحاظ سے بھی آپ

نابکاران راباآں مقامات ومواطن رفیعہ گذر بود۔ ایں وقت کہ انکشاف حقائق راسامانے ندادہ انداگرمی سزد احتمال وظن تخمین می سزد آرے بدیہیات ومسلمات فن حقائق رابہرطور ملحوظ داشتن ضروری است۔ پس ہر احتمالیکہ راست آید ومخالف بدیہیات و مسلمات ایں فن نباشد اگر بہر اعتقاد وجزم واطمینانِ خاطر کافی نیست بارے بہر مدافعہ طاعنان بکار آمدنی است۔

دستر ایں سخن ایں است کہ متشابہات رامتشابہات ازاں گفتہ اند کہ حق مشتبہ بباطل و احتمال مقصود مشتبہ بغیر مقصود می گردد۔ یا آنکہ آیتے راباآیت دگر وحدیثے راسجدیثے دگر تفسیر و

صرف نبی ہی نہیں بلکہ نبی الانبیاء ہیں۔ اب ترتیب مخلوق یوں ہوئی کہ تمام مخلوق سے انبیاء علیہم السلام افضل ہیں اور حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء سے افضل تو آپ تمام مخلوق سے افضل ٹھہرے گویا آپ ہی تخلیق کائنات کا مقصد ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور راسخین فی العلم کے علاوہ دیگر کوئی شخص متشابہات میں کلام کرنا شروع کردے تو راہِ راست سے اس کے بھٹک جانے کا ہر وقت خطرہ موجود رہتا ہے۔ البتہ مسلّماتِ اکابر اور صوفیائے کرام کی متفقہ اصطلاحات کو پیش نظر رکھے اور عقائد دینیہ کو کسی قسم کا گزند پہنچائے بغیر اپنے ظن اور تخمینہ کا اظہار کرے تو ایسے کلام سے گو یقین واعتقاد کا فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا مگر اسلام پر اعتراض کرنے والوں سے دفاع کا سامان ضرور حاصل ہوگا۔ اور اسلام کا دفاع بھی انتہائی ضروری ہے اس لئے ایسا کلام خدمتِ اسلام کے زمرہ میں شامل ہوگا۔

دوسری بات

عالم غیب کا عالم شہادت سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا رُوح کا بدن سے۔ عالم غیب سے مراد ذات باری اور صفات باری۔ عالم شہادت سے مراد اللہ جل شانہٗ کے سوا ساری مخلوق۔

جس طرح دیکھنا، سننا، چلنا، پھرنا اور سوچنا سمجھنا سبھی چھوٹے بڑے افعال بدن

تائید کردہ اند ونظر بریں باہم دگر متشابہ و متناظر باشند۔

اگر اول است مثالش ید اللہ فوق ایدیہم یا الرحمٰن علی العرش استویٰ وہم حدیث مثار الیہات است۔ چہ ایں ہمہ نصوص بر مشابہت ذات و صفات و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوارح نبی آدم و دیگر حیوانات دلالت دارند۔ و بدلالت لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر۔ وہم بشہادت دلائل عقلیہ از مسلمات است کہ دریں چنیں امور بجز مشابہت اسمی اشتباہ دگر نیست۔

واگر ثانی است مثالش آیت: ''وَاِذْقَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی

سے وقوع پذیر ہوتے ہیں لیکن ان کا تعلق رُوح سے، ہوتا ہے رُوح دکھائی نہیں دیتی۔ بدن اور بدن کے اعضاء حواسِ ظاہرہ سے محسوس ہیں۔ چنانچہ باطنی اور پوشیدہ افعال بدن کے راستہ سے آکر مشہود، محسوس اور ظاہر ہوتے ہیں آنکھ سے بینائی، کان سے شنوائی زبان سے گویائی اسی طرح ہاتھ سے پکڑنا، پاؤں سے چلنا اور ناک سے سونگھنا وغیرہ تمام افعال پردہ غیب سے عالم شہادت میں محسوس اور عالم ظہور میں ظاہر و جلوہ گر ہوتے ہیں۔ خدائی افعال و صفات اسی طرح مخلوق میں آکر جلوہ افروز ہوتے ہیں۔ اور ان کا ظہور مخلوق سے ہوتا ہے مگر رُوح اور بدن کا تعلق اور اس کے ذریعہ افعال کا ظہور یہ خالق و مخلوق کے تعلق اور مخلوق سے اس کے افعال و صفات کے ظہور سے مختلف ہے۔ دونوں کو ایک سمجھنا خالق کو مخلوق پر قیاس کرنا ہے جو بالکل غلط ہے۔ بدن اور رُوح دونوں مخلوق ہیں۔ یہاں مخلوق کی دو جنسوں میں تعلق ہے جب کہ وہاں خالق اور مخلوق کے درمیان تعلق ہے۔ دونوں کے تعلق اور ظہور میں لامحدود فرق ہے۔ البتہ اتنی بات ماننا ضروری ہے کہ بدن کے افعال درحقیقت رُوح کے افعال ہیں جو بدن سے ظاہر ہونے کی بناء پر بدنی کہلاتے ہیں۔ اسی طرح مخلوق کی صفات بھی حقیقتاً صفاتِ باری تعالیٰ ہیں۔ مگر مخلوق میں جلوہ افروز ہو کر ظاہر ہوتی ہیں اس لئے ان کو مخلوق کی صفات اور کمالات کہہ دیتے ہیں۔ غلط فہمی کا شکار ہونے والے ان کو مخلوق کی حقیقی و

الْاَرْضِ خَلِیْفَۃ'' وآیت''و اذ قلنا للملائکۃ اسجد والآدم ''یا آیت ''و اذاخذ اللّٰہ میثاق النّبیین لما اتیتکم من کتاب و حکمۃ ثم جاء کم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن بہ ولتنصرنہ ''وآیت''ما کان محمّدابا احد من رجالکم ولکن رسول اللّٰہ و خاتم النبیین '' است آیت اوّل تفسیر آیت ثانی و ثانی منجملہ مقتضیات اوّل وموید اتِ اوست یعنی چوں دریں سجدہ احتمال معبودیتِ حضرت آدم علیہ السلام نیز موجب تردد موحدان بود بآیت اولیٰ دفع ایں وہم فرمودند۔ واشارہ بہ نیابت و مجودیت بالعرض کہ ہمانا مفاد قبلہ باشد نمودند۔

ذاتی صفات اوراس کے ذاتی کمالات سمجھ لیتے ہیں۔اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ان کی نسبت خدا کی طرف اس وجہ سے ہے کیونکہ ان کے موصوفات خدا کی مخلوق ہیں۔یہیں سے شرک کی بنیاد مضبوط ہوتی ہے،اورانسان شرک کی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے۔

تیسری بات

شیشہ یا اس جیسی کوئی شفاف چیز سورج کے سامنے رکھی جائے تو سورج کی شکل اور چمک دمک اس میں نظر آتی ہے۔اب شیشہ میں نظر آنے والی شکل کو یا تو سورج ہی کی شکل تسلیم کیا جائے گا اس صورت میں متشکل (سورج) ایک ہے اوراس کی شکلیں دو (۲)۔اوراگر یہ کہا جائے کہ آئینہ میں نظر آنے والی شکل اور ہے اور سورج کی باہر والی شکل اور،تو آئینہ والی شکل سورج کی پہچان کا ذریعہ نہیں ہوگی۔کیونکہ کسی امرِ مبائن سے دوسرے مبائن کی پہچان نہیں ہوسکتی۔یہ بات تو عوام الناس تک واضح ہے کہ لوگ تصویر،فوٹو یا خاکہ دیکھتے ہی کہہ دیتے ہیں یہ فلاں شخص کی تصویر ہے کیونکہ شکل وصورت ہی پہچان کا سب سے واضح اور آسان ترین ذریعہ ہے۔

اس مثال سے ایک اور مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مناطقہ (علم منطق کے علماء) میں جو اختلاف پایا جاتا ہے کہ حصولِ اشیاء بانفسہا ہے یا حصولِ اشیاء باشباحہا ہے تو پہلے

بالجملہ خلافت مقتضی آں است کہ ہمہ شیون غیب و مستخلف حسبِ لیاقت خلیفہ در آیند وایں مسجودیت موید ان است و مسجودیت باعتبار نفسِ مفہوم عالم بود۔ مسجودیت ذاتی باشد یا عرضی۔ خلافت مجمل بالعرض فرود آورد وہمچنیں اخذ میثاق انبیاء مشیر باں است کہ انبیاء علیہم السلام را بحضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم روی نیازمی باید آورد۔ مگر وجہش معلوم نبود مضمون ''خاتم النبیین'' نظر بظاہر الفاظ در خیز خفا بود مفاد آیت ''واذ اخذ اللہ میثاق النبیین'' احتمال مخالف مقصود را از میاں برداشت۔

مگر ہرچہ باد اباد آیات متشابہات واحادیث متشابہ مغلطہ عوام ومزلت الاقدام باشند

گروہ کی تصدیق ہوتی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ خارج میں جو چیز ہوتی ہے اسی کا فوٹو اور تصویر ہو بہو ذہن میں آتی ہے۔ نہ کہ اس کی نقل یا شبح کی تصویر، اور دوسرا گروہ جو یہ کہتا ہے کہ خارج میں جو چیز ہوتی ہے اس کا شبح ذہن میں متشکل ومتصور ہوتا ہے۔ نہ کہ وہ چیز خود ذہن میں متشکل ہوتی ہے۔ ان کا نظریہ غلط ثابت ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ صاحبِ صورت آئینہ اور شیشہ میں نہیں جاتا۔ صرف اس کی تصویر ہی جاتی ہے اور صاحبِ تصویر اپنی جگہ پر رہتا ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ سورج شیشہ وآئینہ میں آجائے اور اپنے تمام لوازمات اپنی تصویر کو دے دے اس طرح اصل اور تصویر کا فرق ہی نہیں رہتا جب کہ دونوں میں فرق بالکل واضح ہے کہ خارجی سورج کی روشنی اور گرمی جو زمین پر پڑتی ہے۔ اس کا آئینہ والے سورج میں نام ونشان ہی نہیں۔ یہی عکس اور شکل وصورت جو شیشہ میں دکھائی دیتا ہے اس کو ہم تجلی سے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ آفتاب کی تجلی ہے۔

مذکورہ مثال پر غور کرنے سے یہ بات بآسانی ذہن میں آجاتی ہے کہ آئینہ اتنا چھوٹا ہونے کے باوجود سورج جیسے عظیم کرہ کی تصویر اپنے اندر اُتار لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ سورج اور آئینہ کے تعلق کو ہم ظرف اور مظروف فیہ والا تعلق نہیں کہہ سکتے کیونکہ ظرف ومظروف فیہ میں ظرف کا مظروف فیہ کے حجم سے بڑا ہونا ضروری ہے جیسے گھڑا اور اس میں ڈالا ہوا پانی۔ ظاہر ہے کہ گھڑے کا حجم بڑا ہوگا اور پانی کی مقدار اس حجم سے کم ہوگی۔ تبھی تو وہ گھڑے میں سما سکے گا

نتواں گفت کہ امثال ما تابکاران تا بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوہر مکنوں معانی را بجلوہ گاہِ تفسیر کشیدیم کہ ایں منصب در ہمچو آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخانِ فی العلم از اتباع او شانِ کرامت نہ فرمودہ اند۔ آرے

گاهے باشد که کودکے نادان　　　بغلط بر هدف زند تیرے

بدیں سبب تفسیر عوام "جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخانِ فی العلم ہمہ اند" در خورِ اعتقاد بالجزم اطمینان قلبی نہ باشد۔ اما پس از آنکہ مسلّمات عقاید و بدیہیات ایں فن را ملحوظ داشتہ باشند دافع اوہام طاعنان و وسوساتِ نا گفتہ بہ از یں قسم اقوال متصور است۔

بصورتِ دیگر پانی گھڑے سے باہر بکھر جائے گا۔ اور گھڑا سارے پانی کا ظرف نہیں کہلائے گا صرف اتنے پانی کے لئے ظرف قرار دیا جائے گا جو اس کے اندر سمایا ہوگا۔ نیز ظرف کے ایک سے دوسری جگہ منتقل ہونے پر مظروف فیہ کا منتقل ہونا ضروری ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ گھڑے کو دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے مگر اس میں پڑا ہوا پانی اپنی پہلی جگہ پر رہ جائے۔ لیکن متجلی (تجلیٔ والا جسم یا ذات) اور تجلی میں یہ تعلق نہیں کیونکہ یہ دونوں الگ الگ جگہ پر ہوتے ہیں نیز ظرف اور مظروف فیہ میں احاطہ یک طرفہ ہوتا ہے کہ صرف ظرف محیط ہوتا ہے اور مظروف فیہ کا احاطہ کرتا ہے اس کا اُلٹ نہیں ہوتا لیکن تجلی اور فوٹو میں احاطہ دو طرفہ ہوسکتا ہے مثلاً ایک مکعب آئینہ و شیشہ لیں اور اس کو گھر کے کسی کمرہ کے وسط میں رکھ دیں تو اس میں جہاتِ ستہ (کمرے کی سب اطراف) سے کمرے اور اشیاء کی تصاویر اس میں منعکس ہوں گی اور یہ ان کا احاطہ کرے گا مگر وہ کمرہ اور اشیاء بھی اس کا احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں احاطہ دو طرفہ ہے بخلاف ظرف و مظروف فیہ کے وہاں صرف یک طرفہ احاطہ ہوتا ہے۔

مزید ان میں ایک اور فرق بھی نمایاں اور واضح موجود ہے کہ مظروف اپنے ظرف کی کسی ایک جز پر یا سارے ظرف پر ٹھہرا ہوگا جب کہ اس کا عکس ناممکن ہے یعنی ظرف کا قرار مظروف کے کسی جز پر بھی نہیں ہوتا۔ بخلاف تجلی اور فوٹو کے وہاں دونوں طرف سے ایک دوسرے پر قرار ہوسکتا ہے۔ جیسے مکعب شیشہ ہی کو لیجئے یہاں تجلی کا قرار شیشہ پر اور

سخنِ دویم:۔ اینکہ عالم غیب و شہادت را باہمچناں یک دیگر باید پنداشت کہ رُوح و بدن را مطابق یکدیگری بینیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوتِ باصرہ و سامعہ آں طرف مستورات بود درصورت جمالی بایں طرف از چشم و گوش بظہور آمد۔ مگر چنانکہ قوتِ باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری قیاس نتواں کرد بلکہ ہماں ساں تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و رُوح بود، ہم چنیں کمالات عالم غیب را بجمال عالمِ شہادت نباید پیمود و جز اشتراک اسمی تصور نباید فرمود بالجملہ۔ غیب را ابرے وآبے دیگر است، آسماں و آفتابے دیگر است۔

مگر اہل فہم ازیں مثال کہ تمال آمد خود فہمیدہ باشند کہ چناں کہ حقائق کمالات

شیشہ کا قرار مکان کے کمرے پر جہاں رکھا ہے شیشہ کمرہ اور اس کی اشیاء کی تجلی کا مستقر ہے اور خود مکان پر قرار یافتہ ہے۔

دوسری مثال

رُوح کے تمام افعال بدن سے صادر ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود رُوح کا استقرار نہ دماغ پر ہے نہ دل پر اور نہ ہی جسم کے کسی خاص حصہ پر۔ اگر اس کا مستقر کسی خاص حصہ بدن کو مانیں تو دوسرے اعضاء اس سے خالی ہوں گے۔ کیونکہ وہ خاص حصۂ بدن رُوح کا ظرف ہوگا اور رُوح مظروف اور یہ اَمر مسلّم ہے کہ مظروف اپنے ظرف سے باہر نہیں ہوتا۔ لہٰذا رُوح کا تعلق بدن سے تجلی اور مافیہ تجلّی والا ہوگا۔ رُوح کا تعلق تمام اعضائے بدن سے برابر ہوگا۔ اور ان سے افعالِ رُوح کا تعلق تمام اعضائے بدن سے برابر ہوگا۔ اور ان سے افعالِ رُوح بیک وقت صادر ہوں گے۔

اس تمہیدی تقریر سے یہ قاعدہ واضح طور پر معلوم ہوگیا کہ احاطہ استقراری یا ظرفی دو جسموں کے ساتھ مختص ہے۔ اگر ایک طرف جسم ہو اور دوسری طرف غیر جسم ہو تو احاطہ ظرفی یا استقراری نہیں ہوسکتا۔ البتہ تجلی والا احاطہ ہوسکتا ہے۔ جہاں دونوں طرف جسم ہوں گے وہاں ایک جسم دوسرے کے لئے ظرف اور مستقر ہوگا جب کہ دوسرا مظروف اور قرار یافتہ کیونکہ جو محیط اور مستقر ہے وہ محاط اور قرار یافتہ نہیں ہوسکتا، لیکن احاطہ تجلّی میں رُوح جسم

انسانی ہماں اوصاف روحانی است و ایں عضو جسمانی را بوجہ عروض وظہور ہما کمالات مجاز اُو بالعرض سمع و بصر نام نہادہ ایم۔

ہم چناں در کمالات متقابلہ عالمِ غیب و عالم شہادت حقیقت آں طرف است و ایں طرف پرتو ہماں حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی وعرضی است نہ ایں کہ حقیقت ایں است کہ ایں طرف دیدہ ودانستہ ایم وآں طرفِ مجاز چناں کہ در خیال اکثر ابناء روزگار جاگزیں باشد۔

سخن سویم اینکہ عکسِ آفتاب را کہ در آئینہ افتد ہم چنیں ہر چہ ایں چنیں باشد عین آفتاب نتواں گفت مگر بایں ہم شکل ہماں است و نور ہماں۔غرض در مرتبہ شکل وحدت۔

سے پہلے اپنی جگہ پر موجود تھی۔ پھر اسے اور اس کی تجلی کو جسم کی قید میں ڈالا گیا۔ جیسے سورج کی روشنی پہلے سے سورج میں موجود تھی اور شیشہ کی قید سے آزاد تھی۔ بعد میں تقابلِ باہم کی وجہ سے تجلی اور عکس شیشہ میں مقید ہو گیا۔

اللہ جل شانہٗ جو رُوح اور آفتاب سے بے حد وحساب بلند ذات ہے۔ تو اس کے لئے کوئی چیز ظرف بنے یہ محال و ممتنع ہے۔ جسم رُوح کے لئے ظرف نہیں بن سکتا آئینہ سورج کے لئے ظرف نہیں ہوسکتا حالانکہ دونوں متناہی اور محدود ہیں تو ذاتِ باری تعالیٰ جو لامحدود اور غیر متناہی ہے وہ کسی ظرف میں آئے یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے آپ کی ذات کے سوا سبھی ذوات متناہی اور محدود ہیں۔ تو کوئی متناہی آپ جل شانہٗ کی غیر متناہی ہستی کے لئے کیسے ظرف بن سکتا ہے۔ لیکن جس طرح ایک متناہی دوسرے متناہی میں اپنی تجلی کا اظہار کر سکتا ہے اسی طرح غیر متناہی بھی کسی متناہی کو اپنی تجلی کا مظہر بنا سکتا ہے۔ لیکن یہ اَمر ملحوظ رہے کہ مثال میں پیش کی گئی تجلیات کا ذاتِ باری کی تجلی اور مماثلت سے مراد صرف نام کا اشتراک ہے ورنہ جس طرح خود ذات باری بے مثل اسی طرح اس کی تجلی بھی بے مثل۔ اب اس اَمر میں کسی شک وشبہ کی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ کہ ذاتِ خداوندی کی صفات ممکنات میں کیسے جلوہ افروز ہوسکتی ہیں جب کہ ذات باری تعالیٰ کی طرح اس کی ہر صفت بھی غیر متناہی ہے کیونکہ یہ بات مذکورہ مثالوں سے اچھی طرح واضح ہو چکی ہے کہ متجلی کا ظرفِ تجلّی میں بذاتہ

سخنِ دویم:۔ اینکہ عالم غیب و شہادت را باہمچناں یک دیگر باید پنداشت کہ رُوح و بدن را مطابق یکدیگری بینیم۔ یعنی ہر کمالیکہ از قوتِ باصرہ و سامعہ آں طرف مستورات بود در صورت جمالی بایں طرف از چشم و گوش بظہور آمد۔ مگر چنانکہ قوتِ باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری قیاس نتواں کرد بلکہ ہماں ساں تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و رُوح بود ہم چنیں کمالات عالم غیب را بجمال عالمِ شہادت نباید پیمود و جز اشتراک اسمی تصور نباید فرمود بالجملہ۔ غیب راابرے وآبے دیگراست، آسماں وآفتابے دیگراست۔

مگر اہل فہم ازیں مثال کہ تمال آمد خود فہمیدہ باشند کہ چناں کہ حقائق کمالات انسانی

آنا نہیں ہوتا صرف اس کی شکل وصورت کا آنا ضروری ہوتا ہے اور شکل وصورت کے آنے کے لئے ظرف کا اس ذی صورت کے ساتھ برابر ہونا ضروری نہیں۔ چھوٹے سے چھوٹے ظرف میں بڑی سے بڑی چیز کی شکل وصورت آجاتی ہے سورج جیسے عظیم کرے کی شکل ہر سائز کے آئینے میں نظر آسکتی ہے اور ہر آئینہ میں نظر آنے والی شکل سورج ہی کی ہوگی اور چھوٹے بڑے آئینے کے فرق سے اصل کی پہچان کرانے میں شکل کی حیثیت میں کوئی کمی نہیں آتی۔ البتہ ممکن کی شکل وصورت کا کسی ممکن میں آنا اور ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات کا کسی ممکن میں جلوہ افروز ہونا دونوں میں اتنا ہی فرق ہے جتنا ذاتِ باری اور ممکنات کے درمیان۔ یہاں بھی صرف نام کا اشتراک ہے۔ کم وکیف میں اشتراک واتحاد محال ہے خود ممکنات اس ضمن میں مختلف ہیں زمان اور مکان کے احاطہ میں سبھی اجسام ہیں مگر زمانہ کا احاطہ اتنا وسیع ہے کہ خود مکان بھی اس کے احاطہ میں آجاتا ہے جس طرح مکانیات بخلاف مکان کے کہ زمانہ اس کے احاطہ میں نہیں آتا۔ اسی رُوح محیط ہے بدن کو عقل وذہن محیط ہیں معلومات کو، وجود محیط ہے موجودات کو، بلکہ خط مستدیر محیط ہوتا ہے سطح کو اور کئی خطوط مستقیمہ یا غیر مستقیمہ محیط ہوتے ہیں سطح کو لیکن یہ سب احاطے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتے ہیں اسی طرح ممکن تجلیٔ صفات باری کو محیط ہوگا تو یہ احاطہ سب سے مختلف اور نرالا ہوگا۔ صرف نام کی شراکت ہوگی۔ اس کو کسی دوسرے احاطہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

ہماں اوصاف روحانی است واین عضو جسمانی را بوجہ عروض وظہور ہما کمالات مجاز او بالعرض سمع وبصر نام نہادہ ایم۔

ہم چناں در کمالات متقابلہ عالمِ غیب وعالم شہادت حقیقت آں طرف است واین طرف پرتو ہماں حقیقت سرمایہ ایں اطلاق مجازی وعرضی است نہ ایں کہ حقیقت ایں است کہ ایں طرف دیدہ ودانستہ ایم وآں طرفِ مجاز چناں کہ درخیال اکثر ابناء روزگار جاگزیں باشد۔

سخن سویم اینکہ عکسِ آفتاب را کہ در آئینہ افتد ہم چنیں ہر چہ ایں چنیں باشد عین آفتاب نتواں گفت مگر بایں ہم شکل ہماں است ونور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت۔

قولہ چوں ازیں مقدمات معروضہ الخ

قاسم العلوم والخیرات حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تمہیدی باتوں سے فراغت پانے کے بعد یہاں سے حدیث کی تشریح شروع کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں جو لفظ عَما آیا ہے اس کا معنی بادل ہے۔ لیکن یہ اَمر ملحوظ رہے کہ عالم غیب کے بادل اور طرح کے ہوتے ہیں اور عالم شہادت کے اور طرح کے۔ عالم شہادت کے بادل یہ ہیں جو سمندر سے آبی بخارات کی صورت میں بلند ہوتے ہیں اور زمین وآسمان کی درمیانی فضاء میں سرد منطقے میں پہنچ کر دوبارہ بارش کے قطروں کی شکل میں زمین پر برستے ہیں اور زمین پر نباتات وحیوانات کی افزائش اور نشوونما کا ذریعہ بنتے ہیں۔ جب کہ عالم غیب کے بادل اس سے بالکل مختلف ہیں۔ جن کی تفصیل آئندہ صفحات میں پیش کی جارہی ہے۔

قولہ۔ در عالم غیب وبطون کہ موطن وجوب است الخ

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ صوفیائے کرام کے تنزلاتِ ستہ بیان فرماتے ہیں:

(۱) عالم غیب وبطون سے مراد ذاتِ باری ہے جو صرف درجۂ ذات میں ہے اس درجہ میں نہ وجود ہے اور نہ ہی علم وحیٰوۃ وغیرہ دیگر صفات کی گنجائش ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ اسی درجہ کو ''حجر بہت'' اور ''ذاتِ بحت'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ البتہ صوفیاء کرام کے ہاں اس کا نام ''احدیت'' ہے۔

سخن سویم اینکہ عکسِ آفتاب را کہ در آئینہ افتد وہم چنیں ہر چہ ایں چنیں باشد عین آفتاب نتواں گفت مگر باایں ہمہ شکل ہماں است ونور ہماں۔ غرض در مرتبہ شکل وحدت است اگر باشد در متشکل تعدد باشد۔ ورنہ اگر در ہر دو مرتبہ تعدد وتباین بود عکس را با اصل خود چہ علاقہ بود و باز بکدام وجہ از اصل خود یاد دہد و برآں دلالت کند وحکایت آں باشد۔ تفصیل ایں اجمال بقدر ضرورت ان شاء اللہ در اوراق آئندہ بملاحظہ خواہد آمد۔

ایں جا فقط ایں قدر یاد کردن باید کہ در مرایا ومناظر ومظاہر حصولِ مرئی ومنظور وظاہر بذات خود باشد نہ شبح خود مگر حصول متشکل در مرایا نباشد۔ آرے اشکال را ایں سیر بلاحرکت

کائنات کے ہر ذرّہ سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان سب کا فاعل حقیقی وہی ہے۔ اور تمام صفاتِ وجودیہ جو ممکنات کے لئے کمالات شمار ہوتی ہیں مثلاً سمع، بصر، حیٰوۃ، قدرت اور علم وغیرہ ان تمام صفات وکمالات کا حقیقی منبع وہی ذات بابرکات ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر عقل انسانی حیران ودرماندہ رہ جاتی ہے نہ کچھ کہہ سکتی ہے اور نہ ہی کچھ سوچ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ مقامِ وجوب ہے۔ اور ممکن اپنے دائرہ امکان سے سرِ مو آگے نہیں بڑھ سکتا۔ کائنات کا ہر ذرّہ اسی ذاتِ پاک کی مخلوق اور اس کی وصفِ تخلیق کا گواہ ہے۔ جیسے مصنوعات اپنے صانع کے وجود اور اس کی وصف کی شہادت دیتی ہیں۔ چانچہ عمارت کا وجود معمار کے وجود۔۔۔ اور اس کی فنی مہارت کا گواہ کپڑے کا وجود بننے والے اور اس کی کاری گری کا شاہد بعینہٖ کائنات کے ہر ذرّہ کا وجود اپنے صانع حقیقی کے وجود اور اس کی صفات علیم وقدیر اور حَیٌّ وغیرہ کا مضبوط ترین گواہ ہے۔

(۲) ذات بحت کے بعد جو تعین اور تشخص اس ذات بابرکات کو لگتا ہے۔ صوفیاء کرام اس کو وجود کہتے ہیں۔ اور اسی درجہ کو حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتے ہیں نیز اسی کا نام "واحدیت" ہے۔ مگر یاد رہے کہ یہاں دو چیزیں نہیں ایک حقیقت و ماہیت باری تعالیٰ اور دوسرا وجودِ باری تعالیٰ۔ جیسا کہ ممکنات میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک ممکن کی حقیقت و ماہیت اور دوسرا اس کا وجود۔ اور ممکن ان کے مجموعے کا نام ہے۔ اگر باری تعالیٰ میں

میسر آید۔ پس خود آفتاب اعنی معروض شکل معلوم را از رونق افروزی خانۂ آئینہ عار باشد شکل خودرا کہ منصب ربوبیت کہ مواقع ظلمت آباد بداں تعلق دارد روانہ کند تا ہمہ کارہائے خود از تنویر وافاضہ حرارت می دہد اگر باشد فرق شدت وضعف باشد۔ لیکن بہ نسبت عکوس زمین و آسمان اگر بینند بلا تفاوت ہماں شدّت وقوت است کہ اصل آفتاب را در نور افشانی وتنویر اصل آسمان وزمین بود۔

ما ایں پرتوِ وعکس را تجلی نام نہادہ میگوئیم کہ اشیاء کبیر المقدار عظیم الشان ہمچو آفتاب عالم تاب و زمین و آسمان کہ عظمت مقدار ہر یکے ازیں اجسام عظام محتاج

حقیقت و ماہیت اور وجود دو (۲) چیزیں ہوں تو ترکیب لازم آتی ہے۔ اور ذاتِ باری تعالیٰ ان دو اَجزاء سے مرکب۔ حالانکہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج لازم ہے امکان کو۔ اس طرح ذاتِ باری ممکن ہو جاتی ہے واجب نہیں رہتی۔ اس لئے یہاں حقیقت و ماہیت باری بھی وہی ہے اور وجود بھی وہی۔ دوئی کا وہم وگمان تک محال۔ اب جیسے ماہیت وحقیقت باری بطون اور غیب سے تھی اسی طرح وجودِ باری بھی وراء الوراء ہے عقل وادراک کو وہاں تک رسائی ممکن نہیں۔

(۳) تیسرا درجہ ذاتِ باری تعالیٰ کا کہیے یا وجودِ باری تعالیٰ کا اس فضاء غیر متناہی کو بنانا جس کی نہ بالائی حد ہے نہ زیریں، نہ دائیں بائیں محدود ہے اور نہ آگے پیچھے الغرض جہات ستہ میں سے کسی جہت میں محدود نہیں فضا غیر متناہی ہے اسے جب کسی جہت کا نام دیا جاتا ہے تو وہ کسی دوسری چیز کی وجہ سے۔ درحقیقت یہ جہات دوسرے ممکنات کی تحدید کا نام ہے اور فضاء کو دائیں بائیں، اُوپر نیچے یا آگے پیچھے کہا جاتا ہے تو وہ ان ممکنات کی نسبت سے۔ وگرنہ فضا خود کسی جہت پر ختم نہیں ہوتی۔

(۱) یہ فضا کسی مادّہ کی محتاج نہیں۔ جس طرح ذاتِ باری مادہ ومادیات سے منزّہ ہے۔

(۲) یہ فضا غیر متناہی ہے جیسے ذاتِ باری کی کوئی حد نہیں۔

(۳) جب یہ فضا مادّی نہیں تو فرق والتیام سے پاک ہے جیسا کہ ذاتِ باری تعالیٰ

بیاں نیست در آئینہ متجلی شوند کہ مقدارے اگر دارد بس صغیر دارد و شانے اگر دارد بس حقیر در قیام و قرار خود محتاج زمین یا آسمان وغیرہ اجسام عظام ۔ واز ہر کہ خواہی پرس کہ ایں تجلی را در آئینہ خواہد گفت وایں را ظرف آں قرار خواہد داد ۔۔۔۔۔۔ نظر بایں طلسم کہ آئینہ بایں کوتاہی عرض وطول وایں کمی ضخامت چہ قسم اجسام عظام را در آغوش دارد و بایں ہمہ اگر دست بر پشت آئینہ بریم نامے ونشانے واثرے ازاں وسعت و آں تجلیات نمی یابیم۔

خود بخود اعتراف بایں اُمر لازم است کہ احاطہ آوند آب وغیرہ را مثلاً باحاطہ

تجزی سے پاک ہے فرق والتیام سے مراد بننا بگڑنا ہے۔

(۴) اس میں کدورت بھی نہیں کیونکہ کدورت مادّہ اور مادیات کے ساتھ مختص ہے۔

یہ فضا ذاتِ باری یا وجودِ باری کے عکس وتجلی کا مظہر بھی بن سکتی ہے کیونکہ تقابل جو عکس وصورت کے لئے ضروری ہے کہ صاف شفاف چیز اصل (ذی صورت) کے سامنے ہو یہاں موجود ہے۔ یہ وجود منبسط یا فضاء مخلوق ہے اور ہر مخلوق کے لئے عدم ایک جُزو ہے۔ عدم اور وجود ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ اب رہا یہ شبہ کہ شفاف چیز سے کسی چیز کا عکس اس وقت منعکس ہوتا ہے جب اس شفاف چیز کی دوسری جانب کوئی کیمیکل رنگ دار لیپ کر دیا جائے تاکہ تصویر اور عکس آر پار نہ ہو سکے۔ اور اس رنگ دار کیمیکل یا کسی دوسری رکاوٹ کی وجہ سے واپس آئے اور بصارت کے احاطہ میں آسکے۔ وگرنہ وہ عکس اور دیکھنے والے کی نگاہ دونوں شفاف چیز کی دوسری جانب نکل کر فضاء میں بکھر جائیں گے اور دیکھنے والے کو کوئی عکس دکھائی نہ دے گا۔ اگر شیشہ کی دوسری جانب کوئی ایسی رکاوٹ پیدا کر دی جائے۔ جو نظر کو آگے گزرنے سے روک دے تو نظر واپس لوٹے گی اور واپس ہوتے وقت جس چیز پر پڑے گی اس کی شکل وصورت کو اپنے اندر لپیٹ کر دیکھنے والے کی آنکھوں میں جو حس مشترک ہے اس میں منقش کر دے گی۔ اس جگہ یہ تصویر اصل کا براہِ راست تقابل ہونے کی وجہ سے اُلٹ ہوگی یعنی اصل کی دائیں جانب تصویر میں بائیں جانب دکھائی دے

آئینہ کہ با تجلیات اجسام عظام دارد بجز اشتراک اسمی شرکتے نیست دراحاطہ متبادرہ کہ در ظروف ومظروفات جسمانی باشد ضرورت است کہ ظرف از مظروف اعظم واوسع بود در احاطۂ تجلیات بسا اوقات قصہ بالعکس باشد۔ احاطۂ جسمانی کہ اجسام را باہم دگر باشد ضروراست کہ اگر جسم محاط پیشتر بحیز دگر بود آنرا بگذارد درد بظرف خود آرد ودراحاطہ تجلیات تحرک متجلی از حیز اصلی ومکان ذاتی خود ضرورنیست۔ دراحاطۂ متبادرہ وقت احاطۂ مظروف محیط ظرف نتواں شد ودراحاطۂ تجلیات ممکن است کہ بیک وجہ متجلی وظاہر محیط جلوہ گاہِ مظہر خود ہم بود۔ نہ بینی کہ اگر مکعبی از شش آئینہ ساختہ وسط درمکانے گذارند جہات

گی۔علیٰ ہذاالقیاس۔ بعدازاں حس مشترک سے یہ تصویر ذہن میں فوراً منعکس ہوجائے گی پہلا انعکاس معلوم کا ہے اوردوسرا انعکاس علمی۔اس دوسرے انعکاس میں تصویر اپنے اصل کے ساتھ بالکل منطبق ہوگی۔اصل کی دائیں جانب یہاں ذہن میں بھی دائیں جانب ہی ہوگی اور بائیں جانب یہاں بھی بائیں جانب نظر آئے گی۔حاصل کلام یہ ہے کہ انعکاس کے لئے شفاف چیز کی پشت پر کوئی سیاہ چیز یا کوئی ایسی رکاوٹ ہوتا کہ نظر پلٹ سکے۔

اب اسی مثال کو مدنظر رکھیں تو یہ بات بآسانی سمجھ آجائے گی کہ وجود منبسط یا فضا چونکہ ممکن ہے اور ممکن میں عدم ماخوذ ہے کیونکہ ممکن میں دونوں جانب ہوتے ہیں وجود اورعدم اوردونوں ضروری نہیں ہوتے کیونکہ وجود ضروری ہوتو واجب الوجود اورعدم ضروری ہوتو ممتنع۔اس لئے ممکن میں عدم ماخوذ ہوتا ہے۔اورعدم سے بڑھ کر کوئی چیز سیاہ اور تاریک نہیں۔اب ذات باری تعالیٰ یا وجودِ باری تعالیٰ موجود،اور صادر اوّل یا وجود منبسط بھی موجود۔وجود منبسط شفاف ہے۔اور تقابل بھی موجود ہے۔دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہیں۔کیونکہ ابھی تک کوئی عالم وجود میں نہیں آیا۔لٰہذا شرائط انعکاس سبھی موجود ہیں نقشہ یوں ترتیب دیا جاسکتا ہے:

ذات باری تعالیٰ
یا
وجودِ باری تعالیٰ } .... تقابل .... وجود منبسط
یا
فضاء } ...ممکن < وجود
عدم

ستہ آں مکاں درآں مکعب جلوہ خواہد نمود وآں مکعب را بطرز یکہ اشارہ کردہ ام محیط آں خواہیم گفت بایں ہمہ اصل آں مکاں وآں مکعب را اگر بینیم معاملہ بالعکس است۔ مکان محیط است ومکعب مذکور محاط۔ ہم چنیں در احاطۂ متبادرہ استقرار محاط فی المحیط یا علی جزء من المحیط باشد اما برعکس نتواں گفت از دیوانہ گرفتہ تا عاقلاں باید پرسید ہمہ را دریں قضیہ اتفاق است۔ اما در احاطہ تجلی چناں کہ احاطہ از طرفین باعتبار مختلفین باشد ممکن است کہ اصل متجلی وظاہر اگرچہ محیط جلوہ گاہ ومظہر معلوم وہم دیگر محاطات باشد اما در مرتبۂ تجلی وظہور استقرار در جلوہ گاہ ومظہر یا بر جلوہ گاہ ومظہر بود ہمیں مکعب ومکان را پیش نظر خیالے بگذارد ببیں کہ

اب اگر ذاتِ باری تعالیٰ کی تجلی اس وجود منبسط میں نہ ہو تو لازم آئے گا کہ علت تامہ موجود ہے اور معلول نہیں۔ تاخر معلول عن العلۃ التامۃ کون تسلیم کرے۔ نیز جب ممکن تجلی فرما ہو سکے دوسرے ممکن میں۔ تو ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہو کر تجلی فرما نہ ہو سکے۔ یہ عقل سے بعید ہے۔ اور کوئی ذی عقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ یا وجودِ باری تعالیٰ اس صادرِ اوّل یا وجود منبسط میں تجلی فرما ہو اور باقی کائنات کا وجود اس وجود منبسط کے ساتھ ہو۔ نیز جس طرح یہ وجود منبسط اپنے وجود میں وجود باری تعالیٰ کا محتاج ہے۔ اسی طرح باقی کائنات اپنے وجود میں اس وجود منبسط کی محتاج ہو۔ وجود منبسط اور فضا صرف وجود ہی وجود ہے یعنی وجود مطلق اس کے ساتھ کسی قسم کی کوئی قید نہیں اور نہ ہی اس کی تحدید کسی بھی جہت میں ہے۔ جب یہ قیود وحدود سے آزاد ہے تو مکیف اور ملون بھی نہیں ہوگا کیونکہ کیفیت تحدید وتقید سے پیدا ہوتی ہے۔ کیف اور لون کا یہاں نام ونشان نہیں۔

اب رہا یہ اَمر کہ اوّلاً دوسرے صفات کے بغیر وجود میں تنزل کیوں اعتبار کیا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ربط ایجابی کے لئے وجود موضوع ضروری ہوتا ہے اگر موضوع کا وجود ہی نہ ہو تو محمول کو موضوع کے لئے کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے اس سے تنزل وجودی کی اوّلیت واضح ہو جاتی ہے۔ اگر تنزل وجود کے بغیر کسی اور وصف میں ہو تو پھر ربط ایجابی کے لئے وہی

اصل مکاں مکعب و ہم دیگر اثاث البیت را محیط و مشتمل است۔ اما در مرتبہ تجلی بمقدار فاصلہ مابین متجلی و آئینہ در باطن آئینہ استقرار دارد و در جسم انسانی کہ ہمانا مظہر آثار روحانی است چہ حیات جسم طفیل رُوح است نہ بالذات استقرار رُوح بر عضو خاص است۔ دل را گوئی کہ مضغۂ صنوبری است یا دماغ را دانی کہ بلغمی است منجمد و بایں ہمہ احاطہ رُوحانی ہمانساں برعموم خود است۔ نتواں گفت کہ در صورت استقرار رُوح بر دماغ یا دل اعضاء دیگر از احاطۂ رُوحانی بدر رفتند حاشا وکلا۔ چوں وجہ امتناع اجتماع ایں قسم احاطہ عام و استقرار بعضو خاص یا در موطن خاص جسمیت طرفین بود ہر کہ فہم حقیقت شناس دارد خود

وصف مدار بنے گی حالانکہ بہت سی اشیاء مُبصَر نہیں ہوتیں مگران پر حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح غیر مسموع بھی احکام کے لئے موضوع بنتی ہیں۔ علیٰ ہذاالقیاس علم وغیرہ سبھی صفات و اوصاف کی کیفیت یہی ہے کہ اس وصف کے نہ ہوتے ہوئے بھی حکم ثابت کیا جاتا ہے۔ سوائے وجود کے یہ ایسا وصف ہے کہ اس کے بغیر حکم ایجابی منع ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ثبوت شیء للشیء فرع ہے وجود مثبت لۂ کا۔ یہاں حجۃ الاسلام فرعیت والوں کا مذہب چھوڑ کر استلزام والوں کا راستہ اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

''اندریں صورت اگر وجود را ملزوم وصفات وجودیہ را لازمِ ذات او خوانیم بجا باشد۔ الخ''

اگر اس صورت میں ہم وجود کو ملزوم مانیں اور صفات وجودیہ کو اس کا لازم ذات کہیں تو یہ درست ہوگا۔

یہاں ایک بات ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ وجود کے دو (۲) معنی ہیں ایک وجود بمعنی مابہ الموجودیت۔ اس معنی میں وجود باری اور ذات باری دونوں ایک ہی ہیں جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے اور دوسرا معنی وجود بمعنی وجود انتزاعی اور معنی مصدری اس معنی کے اعتبار سے وجود وصف ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ سے زائد۔ اب متکلمین اور فلاسفہ کا جھگڑا بے فائدہ ثابت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نظریہ عینیت بھی درست اور زائد ماننے والے بھی

فہمیدہ باشد کہ اگر محیط و محاط و مستقر و مستقر علیہ یا مستقر فیہ ہر دو از قسم جسم باشند اجتماع احاطہ عام و استقرار خاص ممتنع باشد و اگر یکے ہم ازیں قید جسمیت را گسستہ یا از پیشتر بردن ازیں احاطہ نشستہ است مورد ایں چنیں نیرنگیہا می تواں شد۔ چنانچہ از امثلہ معروض ایں قصہ بوضوح پیوستہ باشد۔ رُوح انسانی خود از پیشتر پا بقید جسمیت نداده۔ وعکسِ آفتاب اگرچہ مقید بایں قید در عالم اوّل بود چہ حقیقتش ہماں شکل و صورت و قد و قامت است کہ معروض ایں ہمہ آلائش بود مگر در عالم تجلی بردن ازیں مجلس دویدو پا ازیں زنجیر کشید چوں تنزیہ آں خداوند پاک کہ تنزہ روح و عکس آفتاب ہم نمونہ ایست از اں بمدارج

برحق۔ البتہ تعیینِ محل دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہے۔

مندرجہ بالا عبارت سے حجۃ الاسلام تنزل کا چوتھا درجہ بیان فرماتے ہیں یہ درجہ صفات کا ہے۔ لوازمِ ذات کا انفکاک ملزومات سے ناممکن ہے مگر بایں طور کہ لوازم محتاج ہیں ملزومات کے جب کہ ملزومات اپنے وجود میں لوازم کے محتاج نہیں۔

ان لوازمِ وجود کے تین درجے ہیں۔

ایک درجہ نفسِ وجودِ لوازم، دوسرا درجہ صدور کا، اور تیسرا درجہ وقوع علی الموصوف بالعرض۔ صدورِ لوازم تکمیل ملزوم کے لئے نہیں بلکہ تکمیلِ موصوفات بالعرض کے لئے ہے۔ مثلاً وجود، علم، حیوۃ، سمع، بصر وغیرہ جو لوازمِ وجود میں سے ہیں یہ اوصاف ذاتِ باری میں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ ان کا صدور ذاتِ باری کی تکمیل کے لئے نہیں بلکہ تکمیلِ کائنات کے لئے ہے۔ اس کی وضاحت اس مثال سے سمجھئے۔ سورج سے روشنی کا صدور اس لئے نہیں کہ سورج کو اس سے کمال حاصل ہوگا بلکہ اس لئے ہے تا کہ اس سے دوسری دنیا مستفید ہو سکے۔ جب یہ روشنی سورج سے نکلتی ہے اور زمین زمینیات پر واقع ہوتی ہے۔ تو اس کے تین درجات ہوتے ہیں۔ ایک درجہ وہ جو سورج میں موجود ہے، دوسرا درجہ سورج سے نکل کر فضاء میں موجود ہونے کا ہے اور تیسرا درجہ زمین و زمینیات پر واقع ہو کر انہیں روشن اور منور کرنے کا ہے۔ یہ اَمر بدیہی ہے کہ تینوں درجات باہم مخالف ہیں جیسے کلی مشکک کا صدق

غیر متناہیہ فزوں تر است...... امکانِ ایں قسم اجتماع درانجا چگونہ ہم رنگ امتناع باشد۔ آرے پیشتر گفتہ ام کہ حقائق عالمغیب را با حقائق عالم شہادت جز اشتراک اسمی مشارکتے نیست ایں سخن را ہر جا ملحوظ باید داشت۔

در سرحد وجوب کہ عالم غیب است وموطن بطون وایں عالم امکاں کہ شہادت و ہور آں باشد ایں تفاوت را ملحوظ داشتہ بلا تامل بہ ثبوت اوصاف وجودیہ کہ در عالم امکاں مشاہدہ می کنیم در موطن وجوب حکم باید فرمود ہیچ اندیشہ نباید کرد کہ بناء ایں قسم اندیشہا ہماں قیاس یکے بر دیگر بود چوں آں نیست ایں ہم چہ باشد وچوں باشد کہ خود در عالم بوجہ تفاوت

اپنے افراد پر اتنا متفاوت ہوتا ہے کہ ایک کا صدق دوسرے پر محال ہوتا ہے، مثلاً روشنی کلی مشکک ہے۔ زیرو کے بلب کی روشنی سے لے کر سورج کی روشنی تک سب روشن چیزوں پر صادق آتی ہے لیکن جو روشنی زیرو کے بلب سے حاصل ہو رہی ہے اس کا صدق ۶۰ واٹ بلب پر نہیں کیا جا سکتا اور اُسی ۶۰ واٹ بلب کی روشنی کا صدق ۱۰۰ ر واٹ بلب پر محال ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اسی طرح اس کا عکس بھی محال ہے کہ ۱۰۰ ر واٹ بلب کی روشنی کا صدق ۶۰ واٹ بلب کی روشنی پر کریں۔ کیونکہ جس قدر واٹ بڑھتے جائیں گے وصف شدید تر ہوتی جائے گی اور جتنا واٹ کی مقدار کم ہوگی اسی قدر وصف ضعیف ہوگی۔ شدت اور ضعف آپس میں مبائن ہیں اس لئے ان کا باہم صدق محال ہے۔

مگر ازیں جا دانستہ باشند کہ اطلاق علم وقدرت وغیرہ الخ

یہاں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تنزلات ستہ میں سے تنزل کا چوتھا درجہ شیون اور پانچواں درجہ اسماء بیان فرماتے ہیں۔ یہی درجۂ صفات وشیون اور اسماء ہے۔ کہ جیسے دھوپ کا اطلاق سورج کی روشنی پر اس وقت کیا جائے گا جب وہ زمین پر پڑے گی۔ اس سے پہلے وہ دھوپ نہیں۔ کیونکہ زمین اور زمینیات میں روشنی کا عدم ہے جب اس عدم پر سورج کی طرف سے نور عطاء ہوگا تو پھر روشنی کو دھوپ کہا جائے گا۔ اسی طرح ممکنات میں موجود، سمیع، بصیر، قدیر، حی اور قیوم وغیرہ اللہ تعالیٰ کے اسماء صفاتیہ تب ہوں گے جب یہ

ظہور و بطون و آلائش و تنزہ بایں اشتراک ہیچ اشتراک نیست مکان و زماں ہر دو محیط مظر وفات خود باشند مگر احاطہ یکے را با حاطہ دیگر قیاس نتواں کرد آں واحد از زمانہ ہمہ کون و مکاں عالم امکاں را در میگرد د میدانی کہ ایں نیرنگی از مکاں توقع نتواں داشت ایں جا وسعت مکاں بقدر وسعت مکیں باشد ہم چنیں رُوح محیط بدن است و عقل و ذہن محیط معلومات و وجود محیط موجودات خط متدیر یا خطوط چند مستقیمہ محیط سطح باشد و ہم چنیں سطح محیط جسم مگر ہویدا است کہ احاطہ ہر یکے برنگ دیگر ست۔ ازیں یک مثال پے بہ تفاوت دیگر اوصاف تواں ہر دو خیال معروض احقر را بدل محکم تواں بست۔

صفات ذات باری تعالیٰ سے صادر ہو کر ممکنات پر واقع ہوں گی۔

ہمچنیں وجود و تحقق کہ اصل ایں صفات است الخ

مذکورہ قاعدہ کہ اللہ جل شانہٗ کو صفاتی اسماء سے اس وقت پکارا جائے گا، جب ان صفات کا اللہ جل شانہٗ سے صدور ہو کر ممکنات میں ظہور اور وقوع ہوگا اس سے پہلے نہیں۔ اللہ تعالیٰ پر موجود کا اطلاق بھی تب ہوگا جس وقت صفت وجود ان سے صادر ہو کر ممکنات میں جلوہ گر ہوگی اور وجود تو اَصل الاصول ہے تمام صفاتِ وجودیہ کے لئے۔ پس سمیع، بصیر، قدیر، حی، مالک، مملوک، فلاں کا بیٹا، نواسہ، وغیرہ سب صفات فرع ہیں صفتِ وجود کی۔ وجود ہوگا تو یہ صفات متحقق ہوں گی ورنہ نہیں۔ تو اللہ جل شانہٗ کو موجود کہنا ممکنات کے موجود ہونے پر موقوف ہے لیکن ممکنات عطائی موجودات ہیں بخلاف اللہ جل شانہٗ کے وہ ذاتی طور پر موجود ہیں ممکنات کا وجود عطائی، غیر مستقل اور عرضی ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ذاتی اور مستقل ہے۔ جو فرق وجود میں ہے وہی فرق صفات میں ہوگا۔ کیونکہ صفات وجود کے تابع ہیں۔ اسی لئے ان کو صفاتِ وجودیہ کہتے ہیں۔ وجود اور صفات دونوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اور ممکنات دونوں پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں اطلاق ایک دوسرے سے مبائن اور مغائر ہیں۔ اور یہ تباین و تغائر اتنا ہی ہے جتنا خود ذاتِ باری تعالیٰ اور ممکنات

چوں ازیں مقدمات معروضہ فراغت یافتیم وقت آں است کہ از اصل مطلب نیز آیم۔ عمآء بالمدابرزا گویند۔ مگر پیشتر گفتہ ام کہ۔

غیب راابرے وآبے دیگراست آسماں وآفتابے دیگراست

دریں عالم اگرابرایں است کہ زیرآسماں وبالاءزمین است درعالم غیب وبطون کہ موطن وجوب است آں وجود منبسط را باید گفت کہ زیر مرتبہ ذات است کہ منبع صفات فاعلات باشدوبالا ءمرتبہ منفعلات اعنی ممکنات است۔ ہرصفتے وجودی کہ باشدلازم ذات اواست۔ وہرحقیقتے عدمی کہ بینی یکے از آثار اواست۔ چنانکہ نشوونماءنباتات بآمیزش

کے درمیان صفاتِ باری تعالیٰ قدیم اور صفاتِ ممکنات حادث۔ اس کی تفصیل یوں سمجھئے تمام صفاتِ باری تعالیٰ سے صادر ہوکر جب ممکنات پر واقع ہوں گی تو اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہوں گے۔ لیکن ممکنات کا ایک وجود مثالی ہے اور ایک وجود ناسوتی و مادّی۔ اتصافِ باری تعالیٰ ممکنات کے اس وجود مثالی کے اتصاف پر موقوف ہے نہ کہ وجودِناسوتی کے اتصاف پر۔ جب ذاتِ باری تعالیٰ کے وجودمنبسط میں جلوہ گر ہوتے ہی ذاتِ بابرکات کا علمی عکس منعکس ہوکر ممکنات کے وجودِمثالی میں پایا گیا تو یہ صفات بھی وہاں پائی گئیں اور ممکنات اپنے وجودِمثالی میں ان اوصاف کے ساتھ متصف ہوگئے۔ چونکہ وجودمنبسط قدیم ہے اس میں منعکس ہونے والے ممکنات کی صفات بھی قدیم اور ازلی و اَبدی ہیں۔ گو کہ وہ اپنے وجودمثالی کے ساتھ ان اوصاف سے متصف ہوئے۔ ممکنات اس سے پہلے جب علم باری تعالیٰ میں تھے تو اس وقت وہ واجب تھے اس درجہ میں ایک دوسرے سے تبائن اور تغائر نہیں کیونکہ وہ درجہ وجوب اور وحدت محضہ کا ہے لیکن وجود منبسط میں آکر ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوگئے۔ کیونکہ یہ درجۂ امکان ہے اور امکان تحدید چاہتا ہے۔ اس لئے یہ محدود اور حادث ہوگئے۔

یہ صفات صدور سے قبل ذاتِ باری تعالیٰ میں بدرجۂ اتم موجود ماننا ضروری ہے

ریزش ایں ابراست نمایش ہمہ کائنات بآویزش تنزل آں ابر خیرات و برکات و چوں نباشد الوجود خیر کلہ۔ چناں کہ اوّلیں ساماں نباتات ایں ابر باراں است ہم چناں اوّلیں سامان کائنات ایں وجوداست کہ بآں اشارہ کردہ ام چہ صادر اوّل ہموں است۔ و ہمہ صادرات از اتباع او وازیں جاست کہ ہر صفت در تحقق خود بہر موضوع محتاج وجود است نہ برعکس اگر صفتے دیگر صادرِ اوّل بودے ایں قصہ منعکس و منقلب بہ گردیدے۔

اندریں صورت اگر وجودرا ملزوم وصفات وجودیہ رالازم ذات او خوانیم بجا باشد۔ مگر آنکہ عقل باریک بیں داشتہ باشد خود پنداشتہ باشد کہ وصف صادر نہ بہر تکمیل موصوف

جیسا کہ دھوپ (سورج کی روشنی) زمین پر پڑنے کے بعد دھوپ کہلاتی ہے مگر وہ اس سے قبل سورج میں بدرجۂ اتم موجود ہے۔

ازیں جا خوش فہمی متکلمین الخ

یہاں سے متکلمین اور فلاسفہ کے ایک اختلاف کو بیان کرتے ہوئے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فلاسفہ کا قول یہ ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہیں اگر غیر ہوں تو تعدد واجبات لازم آتا ہے جو عقلاً نقلاً محال ہے۔ جب کہ متکلمین کہتے ہیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری تعالیٰ کا لاعین اور لاغیر ہیں۔ یعنی زائد علی الذات ہیں لیکن یہ درجۂ صدورِ صفات میں زائد ہیں اور قبل از صدور عین ذات باری تعالیٰ ہیں۔ لہٰذا غیریت کا مقام اور ہے اور عینیت کا مقام اور۔

فلاسفہ اتنی ذہنی استعداد نہیں رکھتے کہ وہ اس باریک فرق تک رسائی حاصل کر سکیں۔ یہاں دو درجے ہیں ایک صفات وشیون کا اور دوسرا انہی صفات کے اسماء کا۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے مبائن ہیں اور جہاں تباین ہو وہاں ایک دوسرے پر اطلاق منع ہے۔ فوقانی درجہ (صفات وشیون) کا تحتانی درجہ پر اطلاق اس وجہ سے منع ہے کہ نچلے درجہ میں نقص ہے۔ اس درجہ میں امکان ان صفات کے ساتھ دخیل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حقائق ممکنہ میں وجود وغیرہ صفاتِ واجب تعالیٰ جلوہ گر ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی چیز کا عکس یا

مطلوب است نے بلکہ صدور خود برایں قدر دلالت دارد کہ موصوف معدن اوصاف است۔ اندریں صورت موصوف درکمال خود محتاج اوصاف ذاتیہ ولوازم ذات خود نباشد آرے اوصاف ولوازم ذات در تحقق خود محتاج موصوف باشند نظر بریں اگر اوصاف را بہ حیثیت اطلاق وتجرید زیر نظر کشند ہمہ را در مرتبۂ ذات اثبات ضروری است۔ واگر بحیثیت تنزل وضعف کہ در مرتبہ وصفیت بود لحاظ کنیم سلب آں از مرتبہ ذات لازم۔

شرح ایں معمہ قدرے بسط می خواہد۔ در کلیات مشککہ مراتب سافلہ ومتوسطہ مابین دو عدم باشند یکے عدم فوقانی دوم عدم تحتانی۔ عدم تحتانی از آثار نقص است وعدم فوقانی از

فوٹو درجہ کے اعتبار سے اصل سے کم تر ہوتا ہے ذاتِ باری میں وجود صفات باقیہ لوازم ذات کے درجہ میں ہیں اور درجۂ صدور میں وجود منبسط میں متجلی ہونے کے بعد ہیں۔ اس سے یہ وہم بھی رفع ہو گیا کہ اسماء کے درجہ پر ہی صفات کا اطلاق ہو تو لازم آتا ہے ذات باری تعالیٰ درجۂ صفات سے خالی ہو حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ لوازم ذاتیہ کا ثبوت ذات کے لئے ضروری ہوتا ہے انفکاک (جُدا ہونا) محال ہے۔ یہ وہم اس وجہ سے دُور ہو جاتا ہے کہ درجۂ صفات میں صفات بدرجۂ اتم موجود ہیں اور شدت کی وجہ سے نچلے درجوں کے ساتھ مبائن ہیں اس بناء پر اسماء کا درجہ ذات کے درجہ میں موجود ہے بوجۂ شدت عدمِ صدق سے عدم صفات لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ تو اس اَمر کی دلیل ہے کہ وہاں صفات کامل وجود رکھتی ہیں۔

ہم چنیں مرتبۂ صفات رابلحاظِ ذات الخ

جوفرق صفات اور اسماء کے درجات میں ہے وہی فرق ذات اور صفات کے درجات میں ہے۔ ذات کا درجہ بنفسہٖ کاملِ غیر محتاج اور مستقل ہے۔ صفات اس کے کمال کے لئے نہیں بلکہ صفات کا درجہ ممکنات کے کمال کے لئے ہے۔ اور صفات اپنے وجود میں ذات کے محتاج ہیں۔ ذات ان کی محتاج نہیں ہاں یہ صفات صدور کے اعتبار سے کمالاتِ ممکنات سے ہیں۔ اور کائنات ان کے بغیر موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ صرف صفتِ وجود کو لیں اس کے صدور کے بغیر تمام اشیاء عدم کے اتھاہ اندھیروں میں پڑی ہیں۔ جب تک وجود کا صدور

دلائل کمال مثلاً نور ارض کہ مکتسب از آفتاب بود و در عرف تا آنرا دھوپ گویند وعدم دارد کے تحتانی کہ در ذات زمین است چہ نتواں گفت کہ زمیں درمرتبہ ذات ایں نور دارد وعدم فوقانی کہ در مراتب عالیہ نور اعنی شعاع مستطیل وآں نور ملاصق کہ در جرم آفتاب بود اقرار آں ضروری است ۔ ہمہ دانند کہ اطلاق دھوپ براں مراتب غلط است ۔ پس چناں کہ عدم تحتانی برنقص زمیں دلالت دارد ہم چنیں عدم فوقانی برکمال شعاع ونور ملاصق آفتاب شاہد است مگر ازیں جادانستہ باشند کہ اطلاق علم وقدرت وغیرہ صفات تاہماں مراتب روا است کہ موصوف بصدور باشند ووجہش آنکہ وضع ایں اسماء بہرایں مراتب است ۔ اطلاق آں در

ذاتِ باری سے ہو کر کائنات کی ان اشیاء کو عارض نہیں ہوتا تو یہ معدوم ہی رہیں گی۔ جب وجود کا صدور ہو کر ان اشیاء کو عارض ہوگا تو یہ وجود میں آئیں گی اور موجودات کہلائیں گی اسی طرح تمام صفات کا صدور ادھر سے ہوگا تو تب کائنات میں صفات کا جلوہ ہوگا اس سے ثابت ہوا کہ مرتبۂ صدورِ صفات کائنات کی تکمیل کے لئے ہے نہ ذاتِ باری کی تکمیل کے لئے۔ وہ ذات بمعہ لوازمات اس درجہ سے پہلے ہی کامل اور موجود ہے۔

اگر مثال مطلوب است قصۂ عروض نور برزمین الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے مذکورہ تقریر کی وضاحت کے لئے مثال پیش کرتے ہیں کہ سورج کا نور اس سے صادر ہو کر زمین اور زمین کی چیزوں کو منور کرتا ہے۔ جب کہ اس نور (صادر شدہ) سے خود سورج کو کوئی فائدہ نہیں۔ اسی طرح آگ سے حرارت صادر ہو کر پانی کو تو گرم کرتی ہے لیکن اس حرارت سے خود آگ کو کیا فائدہ ہے؟

یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر معروض اور موصوف بالتبع کے لئے معروض اور موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے جس سے عوارض اور صفات صادر ہو کر موصوفات اور معروضات بالعرض کو عارض ہوں اور اس کے ساتھ قائم ہوں۔ اور یہی لوازم ذاتی ہیں موصوفات و معروضات بالذات کے لئے۔

ازیں تقریر بدلیل دیگر برصحت قول متکلمین الخ

مراتب فوقانی ہم ہمچناں ممنوع باشد کہ در مراتب تحتانی۔ غرض چناں کہ دھوپ وشعاع را مرتبہ ایست معین مبائن از مراتب عالیہ وسافلہ حتی کہ نہ اطلاقش بر مراتب عالیہ درست است نہ بر مراتب سافلہ ہمچناں صفات معلومہ را تصور باید کرد۔ مگر چناں کہ نورانیت کہ اصل وکمال دھوپ وشعاع است در مراتب عالیہ بدرجہ اتم موجود است ہمچنیں وجود تحقق کہ اصل ایں صفات است۔ چنانچہ صفات وجودی بودن آنہا خود برایں قدر شاہد است در مرتبہ عالی از مراتب آنہا کہ ہماں مرتبۂ ذات باشد بوجہ اکمل واتم باشد۔

ازیں جا خوش فہمی متکلمین باید دید وو ہمیکہ درصورت اقرار مرتبہ دیگر از مرتبۂ ذات

اس تقریر سے متکلمین کے مذہب پر ایک اور دلیل ہاتھ آ گئی۔ کہ ممکنات کا وجود اور دیگر صفات کا وجود عرضی ہے اور بالعرض کے لئے بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ پس یہ ضروری ٹھہرا کہ ذاتِ باری تعالیٰ وجود ذاتی اور صفاتِ ذاتیہ سے متصف بالذات ہو اور وہاں سے یہ چیزیں صادر ہو کر ممکنات کو عارض ہوں، لہٰذا وجود، حیات، علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ سب صفات ممکنات میں عرضی ہیں اور باری تعالیٰ میں بالذات۔ بالذات کا بالعرض پر حمل اور اس کا عکس محال ہیں۔ اگر صفاتِ ممکنات ذاتی ہوتیں تو وجود بھی ذاتی ہوتا۔ اب ممکنات کو دو عدم ایک قبل از وجود اور دوسرا بعد از وجود کیوں عارض ہوتے جب وجود بالعرض ہے تو تمام صفات بھی بالعرض ہوں گی۔ کیونکہ محمول موضوع کی صفات ہوتے ہیں اور ہر صفت موصوف کے تابع ہوتی ہے اگر موصوف بالذات ہوگا تو صفات بھی بالذات ہوں گی اگر موصوف عرضی ہے تو صفات بھی عرضی ہوں گے۔

نظر بریں بہ یقین باید گفت الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے صادرِ اوّل یا وجود منبسط کا صدور تمام ممکنات سے پہلے ہونا ثابت کرتے ہیں۔ کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات کے لئے وجود اور ان کی صفات وجود یہ بالعرض ہیں نیز یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ باقی صفات کے ثبوت سے پہلے وجود کا ثابت ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا وجود منبسط کا صدور تمام ممکنات سے

لازم می آید اعنی بخیال اوہام عوام اینکہ میگذشت کہ اگر مرتبۂ صفات ہم تجویز کردہ شود خلو ذات از صفات کمال لازم خواہد آمد۔ از دل مندفع باید فہمید چہ عدم صفات فوقانی مورثِ نقص نیست۔ ایں وہم ناشی ازاں است کہ عدم فوقانی رابر عدم تحتانی قیاس کردہ اند۔ القصہ مرتبہ صدور از کمالات ذات نیست بلکہ اگر ایں مرتبہ رابر ذات ثابت کنند از مرتبہ علیا اورا فرود آوردہ باشند۔ غرض چناں کہ مراتب سافلہ از صفات بہ حساب آنہا منجملہ نقائص شمردہ می شود ہم چنیں مرتبہ صفات رابلحاظ مرتبہ ذات منجملہ نقائص باید فہمید و بدیں سبب نباید گفت کہ مرتبہ صفات بہر تکمیل مرتبہ ذات و جبر نقصان آں مطلوب است کہ اندریں صورت خلو اصل

پہلے ہونا چاہئے کیونکہ وجود منبسط کے ساتھ تمام کائنات کا وجود قائم ہے۔ یہ سارا جہاں اور اس کا ذرّہ ذرّہ اسی فضاء کا محتاج ہے لیکن یہ فضاء اپنے تحقق اور وجود میں کسی ممکن کی محتاج نہیں۔ اس فضاء کے وجود پر وجود کا اطلاق مطلقاً ہے یعنی اس میں کسی قسم کا تعین تشخص کئے بغیر وجود کا اطلاق ہوتا ہے اور کوئی قید یہاں نہیں۔ فضا خود من حیث ھی ھی موجود ہے۔ اس کے موجود ہونے کے لئے جنسی، نوعی یا شخصی تعین کی ضرورت نہیں۔

یہ ہر قسم کے تعینات تشخصات سے آزاد ہے۔ صرف وجود کا اطلاق اسی فضاء غیر متناہی پر ہوگا۔ یہ وجود باری تعالیٰ جو ذاتِ باری تعالیٰ کا عین ہے اس کے ساتھ لازم ہے وجود کے بغیر باقی صفات کا صدور علی الاطلاق نہیں اس فرق کی وضاحت سے ان دو مسلّمات کو ماننا ضروری ہے اوّل یہ کہ وجود والی صفت دوسری صفات کی بہ نسبت اکبر و اعظم ہے دوم یہ کہ صفت وجود کے انوار غیر مکیّف اور غیر ملوّن ہیں۔

شرح ایں معمہ و تفصیل ایں اجمال آنکہ سوائے وجود ہر صفتے کہ گیرند الخ

وجود کے سوا اور کوئی صفت غیر متناہی نہیں لیکن وجود سے نچلی صفت کی طرف آؤ تو قائم بذاتہٖ کی صفت کے ساتھ جوہر بن جائے گا، قائم بذاتہٖ کی قید لگانے سے عرض کے نو (۹) مقولے خارج ہو گئے گویا جو وجود دو قسم ہے قائم بذاتہٖ اور غیر قائم بذاتہٖ پہلی قسم جوہر اور دوسری عرض۔

آگے عرض 9 مقولوں میں منقسم ہے، کم، کیف، این، متٰی وغیرہ۔

ازفرع خودلازم آید۔ ومیدانی کہ کمال ذات بالاتر از کمال صفات است واصل کمال نہ خالی ازاں البتہ مرتبہ صدور اگر مطلوب است بہر تکمیل وکمال کائنات اعنی ممکنات مطلوب است وچوں نباشد خود تحقق ووجود ممکنات مستعار وبالعرض است تابصفات آنہا چہ رسد۔ اگر مرتبہ صدور بمیاں بنود تحقق ممکنات را صورت از کجا آرند۔ بناء عروض وصفات معروض ہمہ برصدور لوازم ذات ازملزوم است اگر مثال مطلوب است قصہ عروض نور برزمین از آفتاب کیفیت عروض حرارت برآب از آتش وہم چنیں دیگر عوارض ومعروضات یک مرتبہ متوسط مابین موصوف بالذات وموصوف بالعرض کہ معروض باشد موجود است مگر ظاہر است کہ آں

اسی طرح جوہر کے ساتھ ابعاد ثلاثہ کی قید لگائی جائے تو جسم مطلق ابعاد ثلاثہ سے مراد طول عرض عمق گویا جوہر دو قسم ہے قابل للابعاد ثلثہ یا غیر قابل۔ پہلی قسم جسم مطلق اور دوسری عقول وغیرہ۔

علیٰ ہذاالقیاس جسم کے ساتھ نام کی قید سے جسم دو قسم ہو جائے گا جسم نامی اور جسم غیر نامی۔ غیر نامی جیسے پتھر اور دیگر جمادات اور نامی جیسے جمادات کے علاوہ باقی اجسام (شجر، حیوان وغیرہ) اور جسم نامی کے ساتھ حساس متحرک بالارادہ کی قید سے جسم نامی دو حصوں میں منقسم ہو جائے گا۔ نامی حساس متحرک بالارادہ جیسے حیوان، اور غیر حساس جیسے درخت اور پھر اس کے ساتھ مدرک الکلیات والجزئیات کی قید لگانے سے جوہر جسم نامی حساس متحرک بالارادہ مدرک الکلیات والجزئیات اور غیر مدرک دو قسم ہو گئے پہلا انسان اور دوسرا دیگر حیوانات گھوڑا گدھا وغیرہ۔ پھر انسان کے ساتھ پاکستانی، بھارتی، عربی، ترکی کی قیود لگانے سے اصناف پیدا ہوں گی۔

پاکستانی انسان یہ ایک صنف ہے۔ اور جب اس کے ساتھ تعین اور تشخص ایسا لگا دیا جائے جو اسے جمیع ماعدا سے الگ اور ممتاز کر دے تو یہ شخص اور فرد بن جائے گا جیسے زید وغیرہ۔

یہ وجود کے اعتبار سے کائناتی تقسیم ہے۔ وجود کے بغیر باقی صفات کا رُخ تناہی کی طرف ہے لیکن وجود سب میں مشترک ہے جس فرد پر انسان کا اطلاق ہے اس پر گدھے کا

مرتبہ ہمیں مرتبہ صدور است کہ از موصوف بالذات صادر شدہ تا بمعروض می رسد۔ اگر ایں مرتبہ اعنی اشعۂ خارجہ وحرارت خارجہ درمیان نباشد عروض نور بر زمین وحرارت بر آب ممکن نباشد۔ نظر بریں ایں مرتبہ را اگر برزخ متوسط خوانیم بجا است۔ از یں تقریر بدلیل دیگر بر صحت قول متکلمین متنبہ شدہ باشند مگر ظاہر است کہ درصورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از ہمہ اوّل ضرور است۔ و پُر ظاہر است کہ وجود ممکنات بالعرض است نہ بالذات ورنہ اگر وجود آنہا بالذات بودے ایں عدم سابق ولاحق چہ معنی داشتے چہ لوازم ذات را انفکاک نباشد۔ بالجملہ ہر وصفے۔ وحقیقتے کہ در ممکنات اقرار کنند اقرار صدور آں از ذات

اطلاق نہیں اور جو گدھا ہے اُسے انسان نہیں کہا جاسکتا۔ لیکن وجود دونوں میں مشترک ہے اور دونوں موجود ہیں۔ جب انسانیت اور حماریت کا ایک دوسرے کے مقام پر عدم بھی ہے اور وجود بھی۔ اب اگر دونوں میں کوئی اَمر مشترک نہ ہوتو لازم آئے گا ارتفاع النقیضین۔ لہٰذا ان میں ایک چیز ضرور بالضرور مشترک ہوگی اور وہ ہے وجود مطلق۔ اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ ایک وجود منبسط ہے مطلق اور ایک اس کے حصص ہیں جو قیود کے دائرہ میں ہیں مثلاً زید کے احاطہ میں ایک وجود ہے اسی طرح انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق، جوہر وعرض کے دائروں میں ایک ایک وجود ہے۔ یہ تحدید و تقطیع ہے اسی وجود منبسط کی جو قیود لگنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اب وجود منبسط اُوپر والی جانب میں غیر متناہی ہے اور نیچے والی جانب میں متناہی۔ جس سے ایک زاویہ کی شکل بن گئی جو وجود منبسط سے شروع ہوکر ایک فرد انسان مثلاً زید بلکہ اس کے جسم کے ایک باریک ترین عضو کے آخری ٹکڑے (ذرّے) پر آکر ختم ہوئی۔ آپ ان دائروں پر غور کریں کہ جوہر کی کیفیت، جسم کی کیفیت علیٰ ہذا القیاس تمام اجناس وانواع اور اصناف وافراد بلکہ اشخاص وافراد کے آخری ذرّے کی کیفیت علیحدہ علیحدہ ذہن میں آجائے گی اسی کو کیف ولون کہتے ہیں بخلاف وجود منبسط کے کہ اس کے حصص ان کے ذرّہ ذرّہ میں موجود ہیں مگر اس کا نقشہ اور شکل ذہن میں نہیں آتے۔ لہٰذا یہ ثابت ہوگیا کہ سوائے وجود کے باقی صفات مکیّف اور ملوّن ہوں گی وجود

باری عزاسمہ ضروراست چہ ایں جاہمہ بالعرض است وہر موصوف بالعرض را وجود موصوف بالذات اوّل ضرور مگر بہ یقین میدانیم کہ وجود ممکنات از دیگر سفات آنہا اسبق است وہمیں است کہ وجود موضوع بہر ثبوت محمول اعنی بہر ثبوت صفت بہر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد۔ نظر بریں بہ یقین باید گفت کہ صدور وجود نیز ازآں طرف پیشتر از صدور دیگر اوصاف است۔ ونظر بریں اگرایں وجود را کہ ہیاکل ممکنات را باسرہا فراگرفتہ صادرِ اوّل یا وجود منبسط خوانیم بجاباشد۔ لیکن بایں خیال کہ اطلاق عموم وجود بجمیع الوجوہ است وعلی الاطلاق ولا اطلاق دیگر صفات اضافی نہ علی الاطلاق چناں کہ اِن شاء اللہ ہمیدم روشن می شود اقرار دوامر

کے انوار غیر ملون غیر مکیف ہوں گے۔ یہ حصص وجود ایک دوسرے کے مبائن ہیں جو کمالات انسان کے دائرہ کے اندر والے وجودی حصہ کو حاصل ہیں ان میں وہ کسی کی طرف محتاج نہیں لیکن جو کمالات اس حصہ وجود کو حاصل نہیں اور دوسرے حصص کو حاصل ہیں ان کمالات کے حاصل کرنے میں وہ دوسروں کا محتاج ہے۔ لہٰذا انسانی احتیاج کا دائرہ کتنا وسیع ہوگا کیونکہ وہ سورج، چاند، فلکیات اور زمینیات وغیرہ سب کا محتاج ہے اور ان سب کی اُسے ضرورت ہے گویا سارا جہان اس کا خادم اور یہ تمام جہان کا مخدوم ہے۔

لیکن ازاں جا کہ درعالم غیب وعالم شہادت ہماں ساں تقابل وتعاکس است الخ

جیسے رُوح بلا کیف ہے اور بدن کے ذرّے ذرّے میں جاری وساری ہے رُوح کی تمام صفات کا ظہور بدن سے ہوتا ہے۔ آنکھوں سے بصارت، کانوں سے سماعت زبان سے تکلم اور تمام بدن سے حیات اور قدرت کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح ذات باری وجود منبسط میں جلوہ گر ہے اور وجودِ منبسط کائنات کے ذرّہ ذرّہ میں موجود اور اس کے ساتھ متحد ہے۔ لہٰذا ذات باری اور اوصاف باری بلا واسطہ وجود منبسط میں جلوہ گر ہیں اور اس کے واسطے سے کائنات کے ذرّے ذرّے میں جلوہ گر ہوں گی نیز جس طرح رُوح کا تقابل بدن کے ساتھ ہے اسی طرح کائنات کے ذرّہ ذرّہ کا تقابل ہے وجود منبسط کے ساتھ اور وجود منبسط کا تقابل ذات باری کے ساتھ۔

چوں نباشد نور عالم اجسام آں نور آفتاب باشد الخ

ضروری است یکے آنکہ ایں صفت وجود از دیگر صفات۔ اکبر و اعظم است۔ دیگراں کہ انوار وجودی بے کیف و بے رنگ باشند و انوار دیگر صفات کیف وملون۔ شرح ایں معمہ و تفصیل ایں اجمال آنکہ سوائے وجود ہر صفتے را کہ گیرند بالاء آں عامے باشد۔ دیگر اگر نبود ہمیں وجود بود مگر وجود را باید دید کہ زیر صفتے عام تر از وجود سر نیاز خم نکردہ خود بدیہی است کہ بالاء وجود در مرتبہ ثبوت و تحقق واقعی حقیقتے نیست کہ نہ محتاج اعتبار معتبر بود و نہ دست مگر انتزاع منترع۔ و اینکہ مفہوم را عام تر از وجود عدم می فہمند از حقائق اعتباریہ و انتزاعیہ است نہ واقعیہ چناں کہ مفہومیت خود گواہ ایں بیان است اندریں صورت وجود را در جہتے حدے و پایانے نباشد

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک اور مثال پیش کر کے قاعدہ مذکور کی وضاحت فرماتے ہیں کہ نور آفتاب بشرط تقابل کیفیات اجسام کو منکشف کرتا ہے اور وجود حقائق ممکنات کو جو اللہ جل شانہٗ کے علم ازلی ابدی میں ہیں منکشف کرتا ہیں جو کہ عدم کے اندھیروں میں تھیں اور جب وجود لگا تو وہ حقائق منکشف ہو گئے مثلاً یہ انسان کی حقیقت ہے وہ گھوڑے کی حقیقت ہے فلاں درخت کی حقیقت ہے وغیرہ وغیرہ، تمام عالم کا ذرّہ ذرّہ واضح ہو گیا۔ چاند، سورج وغیرہ اجرامِ فلکی بھی وجود کے بعد ہی اپنے اپنے ناموں سے پکارے جانے لگے ہیں بلکہ ہر چیز کے اعضاء اور حصص تک متعین ہو گئے مثلاً یہ ناک ہے یہ کان ہے وغیرہ وغیرہ۔

چونکہ وجود سمیت تمام کمالات عطاءِ باری ہیں جو ممکنات کے حقائق میں جلوہ گر ہیں۔ اب جو رنگ و کیف کسی حقیقت میں ہوگا وہی نظر آئے گا انسان میں انسان کا رنگ، درخت میں درخت کا رنگ اسی طرح ہر شئے میں اسی کا رنگ دکھائی دے گا۔ اور وہ اسی رنگ وشکل میں ظاہر ہوگا جیسا کہ آفتاب کا نور ایک ہی ہے مگر مختلف رنگوں کے شیشوں میں الگ الگ رنگوں میں نظر آتا ہے۔ وجود مطلق اور وجود منبسط کی شکل وصورت رنگ و کیف سے خالی ہے۔ کیونکہ کیف مقیّد میں ہوتا ہے نہ کہ مطلق میں البتہ تمام رنگوں سے تقابل کے اعتبار سے سیاہ رنگ کا شیشہ نور کے مقابل ہو۔ اور نور آفتاب اس سیاہ شیشہ سے چھن کر آئے تو وہ سیاہ ہی نظر آئے گا کیونکہ سیاہ رنگ میں آ کر باقی تمام رنگ ختم ہو جاتے ہیں۔

ورنہ اقرار عامے بالاء اولازم آید چہ تحدید چیزے خود امتداد زائد را خواہد۔ ورنہ تعقل تحدد کار عاقلاں نیست و با جاہلاں کار نداریم۔ غرض تحدد و تعین و تشخص از آثار خصوص است کہ در تحقق خود با عموم چناں دست در کمر دارد کہ فوق با تحت یا تحت با فوق و سوائی ایں ہر دو و دیگر اضافیات با متقابلات خود آرے صفات دیگر اگر در جہتے غیر متناہی باشند در جہتے متناہی نیز وایں بداں ماند کہ در زاویہ غیر متناہی الساقین بجانب راس وجب ساقین تناہی است و بجانب قاعدہ لا تناہی و وجہ ایں تناہی و لا تناہی باعتبار ین مختلفین خود۔ ازیں تقریر واضح شدہ باشد چہ دخول دیگر صفات زیر وجود کہ جانب راس زاویہ مخروط صفات است شاہد بریں

بریں تقدیر عماء بمعنے سیاہ بودن آں زیادہ چسپاں شد الخ

فضا اور وجود کو منبسط کو ابر سیاہ کے ساتھ کیوں تشبیہ دی الخ

اس کا جواب حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ یوں بیان فرماتے ہیں کہ نور آفتاب سیاہ رنگ کے شیشے کے مقابل ہو تو اس میں نورانیت کا بالکل عدم ہوتا ہے۔ اسی طرح ابر سیاہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی کہ یہ صادرِ اوّل اور ممکن ہے اور امکان میں عدم اور وجود بالکلیہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں لہٰذا اس میں وجود کی تجلی اعلیٰ درجہ کی ہوگی اور یہی صادر اوّل تمام اشیاء کے ساتھ متحد ہوگا جیسا کہ ابر سے مینہ برستا ہے اور یہ مینہ اسی ابر کے اجزاء ہوتے ہیں جو زمین پر آ کر کہیں گندم کی شکل میں، کہیں جو کی شکل اور کہیں دوسری فصلوں اور میوہ جات کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں اور پھر یہ حیوانات کی خوراک بنتے ہیں انسان کے لئے یہ سب چیزیں خوراک کا کام دیتی ہیں اور اس طرح خون بن کر مادّہ منویہ میں تبدیل ہوتے ہیں اور وہ بالآخر انسان کی پیدائش، بچپن اور جوانی میں کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ یہ سب وہ ابر ہی ہے جس کے اجزاء زمین پر آ کر یہ مختلف مدارج طے کرتے اور مختلف شکلیں اختیار کرتے ہیں اسی طرح وہ حقائق اشیاء جو باری تعالیٰ کے علم میں بالتفصیل موجود کلیات، جزئیات بلکہ ایک جزی کے آخری جُز تک موجود ہیں اور ان کے افعال بھی مکمل تفصیل کے ساتھ علم باری میں موجود ہیں وہ وہاں سے تنزل کر کے اسی عماء (ابر) کے راستے سے وجود کا جامہ پہنیں گے۔

است کہ دریں جانب تناہی است وخصوص آنہا ازاں دلیل آن است کہ در ہر پہلو خود کم از کم صفت دیگر ہم دارند ورنہ خصوص کہ ہماناں تقطیع وسیع باشد چگونہ صورت بندد۔ آرے اگر بجانب معروض کہ جہت سافل وطرف قاعدہ آں مخروط است بنگرند نظر بایں لاتناہی کہ در ہیچ کلی کہ وصفے ازاوصاف باشند وافراد آں معروضات آں افراد مقدرہ راحدے وپایانے نیست بلاتناہی ایں جانب پے می بریم وہم وجہ شبہ صفات خاصہ از وجود بزاویہ می یابیم چہ درزاویہ نیز ہمیں طور باشد کہ گنجائش افزائش ولاتناہی فقط بیک جانب اعنی جانب قاعدہ باشد نہ درجہات دیگر وپیدااست کہ سوائے زاویہ شکلے از اشکال درخور افزائش ولاتناہی در ہیچ

باقی ماندہ اینکہ حقیقت کدام جانب است امریست مختلف فیہ الخ

عوام الناس کا خیال یہ ہے کہ وجوداور صفاتِ وجود یہ حقیقتاً ممکنات میں ہیں اوراللہ تعالیٰ میں مجازاً کیونکہ موجودات اس کی مخلوق ہیں لہٰذا یہ وجوداوراس کی صفات بھی اس کی مخلوق ہیں۔ رہی یہ بات کہ وجود کُلّی مشکک ہےاور وجود باری تعالیٰ اس کی ایک جُزی ہے اسی طرح علم، قدرت، سمع، بصرتمام صفات کلیات مشککہ ہیں، علم کی ایک جُزی علم باری تعالیٰ بھی اسی طرح ہے۔ جیسے اس کی دوسری جزئیات۔ یہ مذہب مناطقہ اور فلاسفہ کا ہے۔ عوام الناس کے ہاں وجوداوراس کی صفات ممکنات میں حقیقۃً ہیں لیکن ممکنات کے مخلوق ہونے کی وجہ سے مجازاً اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کردیتے ہیں کیونکہ وہ ان کے خالق ہیں۔ حقیقۃً یہ صفت مخلوق کی ہے مجازاً اسے خالق کی صفت بنادیتے ہیں۔ یہ وجود خدا کا ہے کیونکہ یہ اس کی مخلوق کا ہےاوروہ اس کا مالک ہے لہٰذا یہ اس کی صفت مجازاً بن گئی۔

صوفیائے کرام شیون واوصاف کو حقیقۃً اللہ تعالیٰ کے لئے مانتے ہیں کہ فی الحقیقت وجوداور صفاتِ وجود یہ اللہ تعالیٰ میں ہیں اور یہ اُسی کی چیزیں ہیں اور ممکنات میں صرف اس کی عطاء سے جلوہ گر ہیں۔ ممکنات موجود بالعرض ہیں نہ بالذات ان اوصاف کا موصوف حقیقی خداوند کریم ہے درجہ اسماء میں حقیقت دونوں طرف ایک ہے وجود وجود ہی ہے۔ اورعلم وقدرت، علم وقدرت ہی ہیں جہاں کہیں بھی ہوں۔

ایں بداں مانند کہ انگر کھہ الخ

جانب نباشد۔ القصہ وجود بجمیع الوجوہ علی الاطلاق عام است وصفات دیگر اگر بیک جہت عام اند بجہت دگر خاص نیز باشند۔ نظر بریں در ہر خاص مابہ الامتیازے باید کہ از دیگر مشارکات آنرا تمیز دہد و پیداست کہ ممیزات از قسام کیف باشند وجہش اینکہ تخصیص بے تقطیع از وسیع صورت نہ بندد و پس از تقطیع حاصل تقطیع ہموں صورت حاصلہ باشد کہ از اقتران وجود آں صفت وعدم آں چناں پیدا آید کہ باقتران سطح اندرون دائرہ وعدم آں اعنی سطح برونی شکل دائرہ پدیدار آید۔ باقی ماند اینکہ در سطح برونی عدم سطح اندرونی وبالعکس باشد۔ قابل آں نیست کہ عاقلے تامل فرماید۔ کس نمیداند کہ سطح اندرون مباین سطح برونی است وآں مبائن

حجۃ الاسلام رحمہ اللہ مثال سے مذکورہ مسئلہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ مثلاً کُرتہ کُرتہ ہی کہلائے گا خواہ کسی کپڑے سے بنایا جائے۔ اسی طرح پاجامہ پاجامہ ہی ہوگا چاہے کیسے کپڑے سے بنایا گیا ہو۔ اسی طرح وجود، علم، قدرت وغیرہ صفات ہیں یہ وجود وجود ہی رہے گا خواہ اس کا ظہور کسی جگہ اور کسی وقت اور کسی چیز میں ہو یہی حال علم اور قدرت وغیرہ کا ہے۔

بایں خیال اطلاق عماء برابر ایں عالم حقیقی است وہم برآں وجود بے کیف الخ

یہ فضاء یا وجود منبسط جو کائنات کے اندر موجود ہے اس پر بھی عماء کا اطلاق حقیقۃً ہوگا اور جو اس کائنات سے باہر ہے اس پر بھی حقیقی اطلاق ہی ہوگا۔ البتہ یہ عماء مکیف ہے اور باہر والا بے کیف۔

واینکہ وجود وصف گویند مخالف ایں نیست الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو لوگ وجود کو وصف مانتے ہیں جیسے علماءِ متکلمین تو ان کے نزدیک یہ اسماء کے درجہ میں آنہیں سکتا کیونکہ اس جہاں کا وجود تو صدور کے بعد ہوگا اور وصف کا درجہ اس سے اُوپر ہے۔ یعنی صدور سے قبل۔ اب مذکورہ بالا تحقیق متکلمین کے خلاف ہوگئی ہے کیونکہ وصف کے دو اعتبار ہوتے ہیں وصفیت میں اگر مفہوم اضافی ہو یعنی قائم بالغیر ہو تو اب اس کا تعقل موصوف کے بغیر نہیں ممکن ہوگا لیکن اگر اضافت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس وقت وہ ایک مستقل چیز ہوگی۔ اب اسے وصف کہنا بے جا ہوگا

ایں۔ نہ ایں براں صادق آید نہ آں برایں۔ ایں تباین وعدم تصادق خود دلیل آں است کہ دریں عدم آن و در آن عدم ایں ماخوذ است ورنہ وجود ایں در آنِ وجود آں دریں ضروری است ورنہ ارتفاع النقیضین لازم آید وھو کما تری۔ ازیں قدر بے کیف بودن انوار وجود و مکیف بودن انوار دیگر صفات بوضوح پیوست۔ مگر ہر کہ بریں قدر را اعتراف خواہد کرد بہ بیرنگیٔ آں انوار ورنگینی انوار دیگر نیز اورا اقرار لازم است۔ چہ رنگ ہمیں کیف عارض را گویند کہ ہر معروض را ازیں ناگزیر است۔ چہ معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی کہ از خصائص وجود است چناں کہ بدلیل واضح واضح شد دلالت دارد وعدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست کہ جملہ

بلکہ اُسے اسماء میں سے شمار کرنا ہی درست ہوگا۔ عماء کا اطلاق اگر ہوگا تو اس حیثیت مذکور کے اعتبار سے ہوگا اور ہمارے زیر بحث بھی یہی ہے لہٰذا میرا اسے اسم کہنا درست ہے۔

چوں از بیاں ایں فرق باریک الخ

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک قاعدہ وقانون بیان فرماتے ہیں کہ لوازمِ ذات اس ذات کے مظہر ہوتے ہیں اور ذات اپنے لوازم میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ نیز اس قانون کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ ذات کا ادراک سوائے لازم ذات کے ناممکن ہے اوّلاً ہر معلوم جس کے لوازمِ ذات ہوں اس پر غور کریں کہ اس کو معلوم کرنے کی کیا صورت ہوسکتی ہے تو مذکورہ دعویٰ کی تصدیق ہوجاتی ہے۔ مثلاً سب سے زیادہ جو چیز ہر وقت ہماری نظروں میں رہتی ہے اور کسی وقت ہماری نظروں سے غائب نہیں ہوتی وہ جسم ہے۔ اب اس کا ادراک کیسے ہوگا؟ آنکھوں سے اس کی رنگت اور صورت معلوم ہوگی قوت لامسہ (ہاتھوں سے ٹٹولنے) سے اس کی رطوبت یبوست (خشکی تری) وغیرہ کا پتہ چلے گا، اس طرح قوت شامہ (سونگھنے کی قوت سے اس کی خوشبو یا بدبو محسوس ہوگی اور قوت ذائقہ سے اس کا مزہ (کڑواہٹ یا شیریں ہونا) ظاہر ہوگا اب یہ سب جسم کے اوصاف ہیں جب جسم کا ادراک لوازمات اور اوصاف کے ذریعہ ہوگا تو باقی محسوسات مشاہدات کا مشاہدہ تو اس سے کم درجہ کا ہے۔ لہٰذا ان کا علم وادراک لامحالہ لوازمات کے ذریعہ ہی ہوگا۔

کمالات وجودی در مرتبہ ذات آں نباشند۔ پس ہر چہ در مرتبہ ذات اوست حاجت طلب آں ندارد دومیدانی کہ در معروضیت زیادہ ایں چہ باشد۔ آرے عوام ہمیں کیف اجسام را۔ ے

رنگ گویند مگر پیشتر گفتہ ام

غیب راابرے وآبے دیگر است

بالجملہ انوار وجود بے کیف باشند وانوار دیگر صفات باکیف لیکن ازانجا کہ در عالم غیب و عالم شہادت ہمانساں تقابل وتعاکس است کہ در عالم ارواح و عالم اجسام۔ اگر در رُوح قوتِ باصرہ نہادند جسم را بمقابلہ اش، چشم دادند ودریں تقابل مناسب حال تطابق

دوم ذوات ممکنات پرتوِ فیض الخ

تمام ممکنات کی ذوات ذاتِ باری تعالیٰ کا پرتو اور ممکنات کی صفات صفاتِ باری تعالیٰ کا پرتو ہیں بایں طور کہ ذات ممکن ذاتِ باری تعالیٰ کا اور علم ممکن علم باری کا اور وجود ممکن وجود باری کا پرتو ہیں یہی حال تمام صفات کا ہے دوسرے الفاظ میں ہر چیز (ذات ووصف) اپنی ہم شکل اور ہم جنس کا پرتو ہے لیکن مخالف جنس کا پرتو نہیں ہوگی کہ علم ممکن ذاتِ باری کا پرتو ہو ایسا نہیں ہوگا۔

اندریں صورت ضرور است الخ

جب یہ بات ضروری اور واضح ہوگئی کہ ہر چیز اپنی ہم شکل کا پرتو ہوگی تو جو ادھر سے آئے گی تو وہ بعینہٖ وہی ہوگی۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ یہاں اور ہو اور وہاں اور ہو کیونکہ کیفیات ذاتیہ محل اور مکان بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے ۔ جیسا کہ آگ جہاں کہیں ہوگی حار (گرم) ہوگی اور پانی جہاں کہیں ہوگا بارد (ٹھنڈا) ہی ہوگا۔

مگر پیدا است کہ پیشِ ذات صفات رانورے وظہورے نہ باشد الخ

البتہ ذات کے مقابلہ میں صفات ہیچ ہوں گی باوجود یکہ سب صفات کا وجود وہی ذات کیوں نہ ہو جیسا کہ چاند ستاروں کا نور سورج سے ہے مگر سورج کے سامنے ان کا نور ختم ہو جاتا ہے اسی طرح ذات کے سامنے صفات ہیچ ہیں تو صفت علم سے ذات کا علم کیسے

ملحوظ و مرعی ماند۔ کیفیات انوار را با کیفیات اجسام تقابل و تطابق و توافق دارد اگر فرق است ہمیں است کہ از نور عالم اجسام منکشف می شوند و از وجود مذکور کیفیات حقائق علمیہ خداوندی از ظلمت عدم بظہور وجود مشرف می شوند نظر برایں کیفیات ایں عالم را نیز با کیفیات آن عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ ہمیں توافق و تطابق در مرتبہ تجلی کہ ہماناں بحساب طالب رویا و خواب است۔ انکشاف آں بہ پیرایہ مناسب و مطابق خواہد بود۔ وحسب تطابق سُرخ و سبز و زَرد ظہور خواہد نمود۔ لیکن چناں کہ از عالم اجسام رنگ سیاہ را قرب خاص است بہ بے کیفی چہ اشارہ بظلمت کند کہ ہمہ کیفیات در آں خار و بفنا نہند می باید کہ انوار

ہوسکتا ہے علم ایک نور ہے جس کی وجہ سے معلوم عقل کے سامنے اسی طرح واضح اور روشن ہو جاتا ہے جیسا کہ سورج کی روشنی میں اجسام ممیز اور ممتاز ہو جاتے ہیں۔ ہر جسم کا رنگ اور شکل الگ الگ ہو جاتے ہیں۔

مگر ظاہر است کہ دریں وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آں اجسام الخ

یہاں سے **ما بہ الانکشاف** بیان فرماتے ہیں انکشاف کی دار و مدار اس پر ہے کہ جو نظر روشنی میں کسی چیز پر پڑتی ہے اس چیز کی شکل اپنے اندر لپیٹ کر حِس مشترک تک اور وہاں سے عقل کے سامنے لے آئے اب معلوم بالذات یہ صورت ذہنی من حیث الحصول ہوگی اور خارجی چیز جوذی شکل ہے وہ معلوم بالعرض ہوگی البتہ خارجی چیز کا معلوم کرنا مقصود بالذات ہوگا اور صورت کا معلوم کرنا مقصود بالعرض ہوگا۔ من حیث الحصول کا درجہ اسی لئے نکالا گیا ہے کہ علم تابع ہے معلوم کے جیسا معلوم ہوگا ویسا ہی علم ہوگا اگر اس کے خلاف ہو تو علم کیا ہوا وہ تو جہل ہوگا دوسرا جب تک معلوم ہے علم ہوگا معلوم نہیں ہوگا تو علم بھی نہیں ہوگا۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ عرصہ ہوا ایک چیز گل سڑ گئی ہے مگر اس کا نقشہ ہمارے ذہن میں موجود ہے لہٰذا معلوم بالذات وہ ذہنی نقشہ ہے من حیث الحصول جب تک وہ نقشہ اور شکل ذہن میں ہے تو علم بھی ہے جب ذہن سے شکل مٹ جائے گی تو علم ختم ہو جائے گا۔ ادھر دیکھنے والے کے لئے یہ شرط جو اُوپر ذکر کی گئی ہے دوسری طرف

وجود در پیرایہ سیاہ بہ چشم طالب ظہور کنند بریں تقدیر عماء بمعنی ابر سایہ بودن آں زیادہ تر چسپاں وکلام شارع بر حقیقت الامر حذو ا بحذو منطبق شد۔ پس ازیں ہر کہ فہم سلیم دارد بایں قدر خود پے خواہد برد کہ چناں کہ ظہور نباتات بہ توسط نزول باراں است کہ ہماناں اجزاء ابر باشند ہم چنیں ظہور حقائق علمیہ خداوندی کہ در مرتبہ بطون روئے خود مستور داشتند اگر منوط و مربوط است بہ تنزل وجود از صرافت خود باشد و پیدا است کہ وجود پس از تنزل حصہ از وجود باشد غرض از ہر پہلو کہ بینند اطلاق عماء بمعنی ابر سیاہ بر وجود منبسط بلا غبار صحیح و درست است۔ باقی ماند اینکہ حقیقت در کدام جانب است۔ امرے است مختلف فیہ عوام ایں

روشنی کے لئے جو شرط علم روشنی کے بغیر اجسام کا علم نہیں ہوسکتا اس روشنی میں مرئی کی شکل اس ''نور کے اندر'' ضرور آئے گی جیسا کہ واضح ہے۔

دھوپ میں تمام اشکال اجسام موجود ہیں کیونکہ ان شکلوں کو دیکھ کر ہی انہیں ایک دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں اجسام پر صرف دھوپ کا وقوع ہے امتیاز تنویر اشکال کو حاصل ہوتا ہے۔ نہ کہ اجسام کو۔ اجسام دھوپ میں نہیں ان کی اُوپر والی سطح دھوپ میں ہوتی ہے۔ جس کا تعلق تقابل دھوپ سے ہوتا ہے۔ باقی اجسام کا تقابل دھوپ سے نہیں لہٰذا تنویر بھی اس کو حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود میداند کہ ایں مشکل در باطن نور وقتے متصور است الخ

شکل کے نور میں آنے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایک طرف نور ہو اور دوسری طرف غیر نور ہو۔۔۔ تا کہ تقابل نور اور غیر نور کا ہو اگر دونوں طرف نور ہو تو کسی طرف سے نور کی شکل دوسرے نور میں نہیں آئے گی یا تو دونوں نور مل کر ایک قوی نور ہو جائے گا جیسا کہ دو چراغ مل کر ایک قوی نور ہو جاتے ہیں یا دونوں مل کر ایک نور نہیں ہوگا جیسے سورج چاند اور ستاروں کا نور مل کر ایک قوی نور نہیں ہوگا بلکہ سورج کے سامنے دوسرے نور ختم ہو جائیں گے ۔ کیونکہ سورج کا نور ذاتی اور بلا واسطہ ہے جب کہ چاند اور ستاروں کا نور مستعار اور بالعرض ہے اور سورج سے آیا ہے اس وجہ سے بالذات کے سامنے بالعرض نور مضمحل ہو جائے گا

طرف حقیقت دانند و آں طرف مجاز و اہلِ حقیقت در اوصاف را بہر آں طرف مسلم دارند و
مجاز را بہر ایں طرف گذارند و در اسماء در ہر دو جانب حقیقت پندارند و ایں بداں ماند کہ
انگرکھہ و پاجامہ وغیرہ مفہومات را کہ از اقسام است نہ اوصاف بذاتِ خود مادۂ خاص
مطلوب نیست از ہر پارچہ و تھان کہ باشد انگرکھہ است چیز دیگر نباید گفت۔ مثلاً از لٹھا اگر
ایں تقطیع بگیرند ہماں ساں مسمّٰی بانگرکھہ باشد کہ ایں صورت عارض بر پارچہ تنزیب مسمّٰی
باداست بایں خیال اطلاق عماء ہم برابر ایں عالم حقیقی است و ہم برآں وجود بے کیف۔ و
اینکہ وجود را وصف گویند مخالف ایں نیست کہ عرض کردہ شد۔ وجہش ایں است کہ مفہوم و

بخلاف دو چراغوں کے کہ ان دونوں کا نور ذاتی ہے کسی دوسرے سے مستعار نہیں اس لئے
کسی ایک کا نور مضمحل نہیں ہوگا بلکہ دونوں مل کر ایک قوی نور بن جائے گا۔

لیکن ظاہر است در ذات ولوازم ذات الخ

ذات اور لوازم ذات کے درمیان وہی تعلق ہے جو نورِ شمس اور دیگر ستاروں کے
نور کے درمیان ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ گہرا اور شدید تعلق ہے۔ اس لئے یہ توقع رکھنا
کہ لوازمِ ذات سے اس ذات کا انکشاف ہو بالکل فضول اور بے جا ہے کیونکہ ذات کا
درجہ نہایت کامل بلکہ اکمل ہوتا ہے۔ لوازمِ ذات کو ذات سے روشنی مستعار ملتی ہے۔
جب کہ خود ذات میں روشنی بالذات ہوتی ہے بالذات کے سامنے مستعار مخفی ہو جاتے
ہیں۔ اب ذات اجلیٰ اور لوازمِ ذات اخفٰی۔ تو اخفٰی کیسے اجلیٰ کے علم کا ذریعہ بن سکتا ہے
جو چیز خود مخفی اور پوشیدہ ہے وہ دوسرے کی پہچان اور معرفت کا ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ علم
منطق کا مسلمہ قانون ہے ''معرِّف کے لئے ضروری ہے کہ وہ معرَّف سے اجلیٰ ہو۔''
ورنہ خفتہ خفتہ را کے کند بیدار والا معاملہ ہو جاتا ہے۔

اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب است الخ

یہاں سے مذکورہ قاعدہ کی مثال بیان کر کے توضیح فرماتے ہیں کہ ایک روشن چراغ
جب کسی کمرے میں رکھ دیا جائے تو کمرہ منور اور روشن ہو جاتا ہے۔ اب یہاں چراغ بھی

صفیت مفہوم اضافی است کہ در تعقل خود محتاج دیگراں باشد پس وقتیکہ در مفہوم ومعنی ایں اضافت ملحوظ و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست ووقتیکہ نظر بر ذات اوانداز ندواز اعتبار زائد قطع نظر کنند آں وقت از اوصاف شمر ونش نشاید۔ پس مفہومیکہ موضوع بہ مقابلہ ذات یا بحیثیت انقطاع آں۔ از دیگر متعلقات انقطاع آں۔ از دیگر متعلقات باشد آں را منجملہ اسماء باید دانست نہ منجملہ اوصاف۔ چوں در اطلاق عماء بر وجود اگر ملحوظ است چناں کہ پیدا است۔ اگر ایں ہیچمداں مفہوم عماء را منجملہ اسماء شمردہ چہ گناہ باشد چواز بیان ایں فرق باریک سبکدوش شدیم پیشتر می باید رفت واز دیگر مطالب ضروریہ می باید گفت۔

موجود ہے اور اس کی روشنی بھی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چراغ کی روشنی مکان کی روشنی سے مُبائن اور جُدا ہے۔ لیکن جب اسی روشن چراغ کو کسی گھڑے وغیرہ میں رکھ دیا جائے تو ساری روشنی گھڑے میں بند ہو جائے گی اور وہ روشنی کمرے کی روشنی سے زیادہ اور شدید ہوگی پہلی صورت میں یہ توقع ہوتی ہے کہ ایک کی صورت دوسری روشنی میں نظر آئے۔ کمرے کی اشیاء چراغ کی روشنی میں اور خود چراغ کمرے کی روشنی میں دکھائی دے۔ مگر دوسری صورت میں جب اُسے گھڑے میں بند کر دیا جائے تو کمرہ بے نور ہو جاتا ہے جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ کمرے کی روشنی چراغ سے مستعار تھی جدھر چراغ گیا ادھر روشنی بھی چلی گئی۔ نیز یہ بھی ثابت ہو گیا کہ مستعار کا درجہ اضعف ہوتا ہے اور بالذات کا درجہ اقویٰ اور اشد۔ اب یہ توقع ختم ہو گئی کہ لوازمِ ذات سے ذات کا علم ہو سکتا ہے۔

باقی ماند اینکہ نور خارج در باطن بُردن چہ ضروراست الخ

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔ مذکورہ تشریح میں جو مثال پیش کی گئی ہے اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نور خواہ علم کا ہو یا کوئی اور اس کے معلوم بننے کے لئے معلوم پر وقوعِ علم چاہئے نہ کہ اس معلوم میں دخولِ علم۔ اسی طرح کسی شئے کے منور ہونے کے لئے اس پر وقوعِ نور ضروری ہے نہ کہ اس شئے میں دخول نور۔ آپ نے روشن چراغ کو گھڑے کے اندر بند کیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے منور ہونے کے لئے نور کا اس چیز میں

لوازمِ ذات باشند وذات را در لوازم خود ظہور و تجلی بود۔ شرح ایں معمہ ایں است کہ ذات را قطع نظر لوازم ذات و اوصاف ذاتیہ ادراک نتواں کرد۔ اوّل ہر معلوم را کہ چنیں باشد بغور بنگرند کہ صورت ادراک آں چیست۔ منجملہ مدرکات جسم از ہمہ مشہود تر است شہود دیگر موجوداتِ عالم شہادت کہ از قسم وذات باشند بشہود جسم نرسد چنانچہ بدیہی است۔ چوں حال او ایں است کہ قوت درّاکہ از ادراک آں من حیث ہو عاجز است حال دیگر ذوات چہ باشد۔ وقت ادراک ذات جسم غور بکار بردہ باید دید کہ از راہِ چشم سواء رنگ وشکل او و از راہ دست یعنی لمس سواء رطوبت و یبوست وحرارت و برودت ولینت وخشونت وغیرہ اوصاف کہ

داخل ہونا شرط ہے جب کہ یہ حقیقت کے برعکس ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کسی شئے کے معلوم ہونے کے لئے اس پر وقوعِ علم چاہئے۔ جس سے اس شئے کی ظاہری شکل کا انکشاف ہو لیکن اس شئے کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے اس کے اندرونی اجزاء کا تجزیہ کرنا پڑے گا۔ اور وہ بھی اوصاف ہوں گے۔ مثلاً فلاں چیز کی مقدار یہ ہے یہ کم کیف وغیرہ اوصاف ہیں اور تمام اوصاف ذاتیہ حقیقت نہیں۔ جب ممکنات کی حقیقت تک ہماری رسائی نہیں ہوسکتی تو ذاتِ واجبہ تک رسائی زیادہ مشکل بلکہ محال ہے۔ علم کے باقی انوار صرف ظاہری شکل پر پڑیں گے۔ اور ان سے صرف ظاہری شکل منور ہوگی۔ اصل حقیقت تو ان سے منور نہیں ہوسکتی۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ممکنات کی حقیقت تک رسائی ناممکن ہے۔ اور جب ممکنات کی حقیقت تک رسائی انسان کے بس میں نہیں تو واجب الوجود کی حقیقت تک رسائی کیسے ہو۔ یہ محال ہے یہی وجہ ہے کہ سائنس دن بدن ترقی پر ہے۔ آج حقیقت سے ایک پردہ اُٹھاتی ہے تو اس شئے کی حقیقت کے سامنے دوسرا پردہ حائل نظر آتا ہے اور سائنس دان اُسے ہٹانے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ جب تک سارے پردے نہ اُٹھا دیئے جائیں۔ حقیقت آشکارا نہیں ہوگی۔ اسی تگ ودو میں سائنس کی ترقی کا راز مضمر ہے۔ البتہ نبوت پہلے دن ہی مقصود اشیاء کی حقیقت لوگوں کے سامنے واضح کر دیتی ہے۔

اندریں صورت بجز آنکہ ذات را در صفات متجلی وظاہر پندارند الخ۔

ہمہ از عوارض ولوازم او باشند چیزے دیگر محسوس نمی گردد وہم چنیں دیگر طرق ادراک واحساس
را باید فہمید۔ القصہ ذات جسم را جدا گانہ ازیں اوصاف ومعانی ادراک نباشد۔ چوں ذات او
ایں چنیں است ذوات دیگراں بدرجہ اولیٰ ہم چنیں باشند۔ دوم ذوات ممکنات را پرتو وفیض
ذات واجب تعالیٰ وتقدس باید فہمید وصفات ممکنات را پرتو صفات واجب تعالیٰ وتقدس۔ ہر
یک پرتو ہم جنس وہم اسم خود۔ علم پرتو علم وقدرت پرتو۔ قدرت یعنے چناں کہ از آفتاب
نور واز آتش مثلاً حرارت بدیگراں رسد ہم چنیں از خزائن مختلفہ موطن وجوب اجناس مختلفہ
بممکنات رسند۔ ایں نباشد کہ از علم قدرت واز قدرت علم واز صفات ذات واز ذات

ذوات کا علم حاصل کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ صفاتِ ذاتیہ میں ذات تجلی فرما
ہو۔ اس کی وجہ حصر یہ ہے کہ جب ذات کا علم حاصل کرنے کے تمام راستے مسدود ہو گئے۔
اور ذات اپنی صفات میں لپٹی ہوئی ہے۔ صفات نے اس کا ہر طرف سے احاطہ کیا ہوا ہے۔ تو
ذات کی شکل وصورت ان کا ان صفات میں آنا ضروری ہے۔ مثلاً انسان کی حقیقت کے ساتھ
یہ صفات لازم ہیں مستقیم القامہ، بادی البشرہ، کان، سر، ہاتھ، پاؤں الغرض تمام اعضاء ایک
خاص مقدار اور ایک خاص طرز پر ہوں۔ یہ لوازمات اور اوصاف انسان کی حقیقت ہیں۔ یعنی
حیوان ناطق ان لوازمات اور اوصاف میں لپٹا ہوا۔ اسی طرح گھوڑا اور دیگر حیوانات واشیاء۔
ان کی حقیقت یہی ہے کہ اجزاء ذاتیہ ان اوصاف ولوازم ذاتیہ میں لپٹے ہوئے۔

مگر دریں صورت انطباق باطن صفات بر ظاہر ذات ہم چناں باشد
کہ قالب اور مقلوب الخ

جب کسی چیز پر نظر ڈالی جاتی ہے تو وہاں صورت شعاؤں میں دکھائی دیتی ہے اور اس
کی شکل قالب مقلوب (اُلٹ) ہوتی ہے جہاں شئے مبصر میں اُبھار ہوتا ہے وہاں شعاعوں
میں گہرائی ہوتی ہے اور جہاں شئے مبصر میں گہرائی ہوتی ہے وہ جگہ شعاعوں میں اُبھری ہوئی
نظر آتی ہے۔ یہی حال صفات اور ذات کے تعلق کا ہے۔ ذات کی ایک شکل ظاہری ہے اور
ذات کو عارض ہوتی ہے اور ایک شکل صفات میں لپٹی ہوئی ہے جو حد تام، حد ناقص، رسم تام یا

صفات ۔ اندریں صورت ضروراست کہ ہر چہ از آں طرف آید بر ہماں حال خود باشد کہ داشت چہ کیفیات ذاتیہ بہ تبدل محل وانتقال مکاں متبدل شدن نتوانند نار ہر جا کہ باشد حار یابس باشد و آب ہر جا کہ باشد رطب و بارد باشد مگر پیدا است کہ پیش ذاتِ صفات را نورے وظہورے نباشد اگر چہ نور وظہور آنہا ہمہ ناشی ازاں بود۔ نہ بینی کہ نور قمر وکواکب مستفاد از نور شمس است۔ اما بیش نور شمس انوار قمر کواکب را چہ ظہور و چہ نور و چوں حال ایں چنیں است توقع ادراک واحساس ذات از صفت علم چہ باید داشت زیرا کہ صفت علم نورے است کہ بوقوع آں حقائق اشیاء را پیش عقل مدرک چناں ظہور باشد کہ بوقوع نور آفتاب

رسم ناقص میں گھری اور لپٹی ہوتی ہے اسی وجہ سے اس شکل کو تعریف اور معرّف کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ صفات اس ذات کی پہچان کراتے ہیں پہچان کا ذریعہ تبھی ہو سکتا ہے جب معرف کی شکل وصورت دوسرے کے سامنے پیش کرنے سے پہلے اپنے ذہن میں آئے۔

کلی کا تحقق اپنے افراد کے ضمن میں ہی ہوتا ہے اور یہ قانون مناطقہ وفلاسفہ کے ہاں مسلّم ہے۔ بظاہر تشخصات ہوتے ہیں جن میں حقیقت کُلی لپٹی ہوئی ہوتی ہے اور حقیقت کلی جو ان تشخصات کے ضمن میں بمع اپنے صفات یا لوازمِ ذات پائی جاتی ہے۔ وہ اس فرد میں اپنی شکل رکھتی ہے یہ دونوں شکلیں باہم پیوست ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہی ایک شکل ہے۔ حالانکہ ایک شکل ان تشخصیات اور لوازم سے معرّٰی اور دوسری ان کے ساتھ۔ اور یہ تشخصات اور لوازم اس حقیقت کلی کی پہچان کراتے ہیں۔ جیسے انسان ایک حقیقت کُلی ہے۔ لیکن اس کا تحقق زید، خالد، جاوید وغیرہ اشخاص کے ضمن میں ہی ہوگا۔ اور یہاں اس حقیقت کے لوازم دکھائی دیتے ہیں۔ جن سے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ حقیقت یہاں موجود ہے۔ وہاں موجود ہے زید انسان ہے، جاوید انسان ہے وغیرہ۔ کیونکہ حقیقت انسان ان افراد میں موجود ہے۔ اور اس کی موجودگی کا پتہ اس کے لوازم اور عوارض دے رہے ہیں مگر یہ خیال رہے کہ شکل وصورت اور تجلّی کے لئے اتصال یا قرب وبعد کوئی بھی شرط نہیں۔ کسی چیز کی تجلّی یا شکل وصورت جس ظرف میں جلوہ گر ہوگی اسی ظرف کے رنگ سے ضرور رنگین

اشکال والوں اجسام را ظہور میسر آید۔ مگر ظاہر است کہ دریں وقوع انوار بر اجسام مثلاً حدوث شکل آں اجسام در باطن آں نور ضروری است و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر ہمیں ہیئت باشد و آں اجسام مفعول بہ لیکن آنکہ نظر صائب دارد خود میداند کہ تولد ایں شکل در باطن نور وقتے متصور است کہ مفعول بہ از قسم نور واقع نبود چہ اندریں صورت یا ہر دو نور بہم پیوستہ یک شئ متصل خواہد گردید یا اضعف در اقوی مضمحل و متلاشی خواہد شد۔ مثال اوّل اگر مطلوب است دو چراغ در یک مکاں بہم کردہ بنگرند کہ ہر دو نور بہم پیوستہ یک نور گردید۔ و مثال ثانی۔ اگر مطلوب است نور آفتاب و نور کواکب را کہ در روز بہم باشند پیش نظر باید آورد و

ہوگی۔ جیسے سورج کی روشنی مختلف رنگوں کے شیشوں میں مختلف نظر آتی ہے۔ اسی طرح حقیقتِ حیوان انسان میں اور طرح سے جلوہ گر ہے، بکری میں اور طرح سے اور شیر میں ایک دوسری شکل میں۔ لیکن سب میں حقیقت حیوان موجود ہے۔ جسم نباتات میں بھی جلوہ گر ہے اور حیوانات میں بھی ہے مگر دونوں میں الگ الگ شکل وصورت کے ساتھ ظاہر ہے لیکن حقیقتِ جسم دونوں جگہ موجود ہے جو ہر جمادات میں متشکل ہے اور نباتات وحیوانات میں بھی۔ اشکال مختلف ہیں مگر حقیقتِ جوہر سبھی جگہ جلوہ گر ہے۔ اور جوہر سے اُوپر وجود ہے جو جوہر اور عرض کے نو (۹) مقولوں کی اشکال میں متشکل ہوکر جلوہ افروز ہے۔

چوں ازیں ہمہ فراغت دست داد سخنے دیگر باید گفت الطباع اشکال چنانکہ در مرایا کبیرہ باشد ہمچناں در مرایا صغیرہ الخ

تجلّی کا مظہر خواہ صغیر ہو یا کبیر۔ اس سے تجلی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ چھوٹی چیز میں بھی وہی صورت اور شکل ہوگی جو بڑی چیز میں ہوگی۔ ذی صورت پر دونوں کی دلالت برابر ہوگی جیسے چھوٹے فوٹو یا تصویر سے کسی شخص کی پہچان ہوتی ہے اسی طرح بڑی تصویر بھی اس شخص کی پہچان کا ذریعہ ہوتی ہے پہچان اور شناخت کا فائدہ دینے میں دونوں تصویریں برابر ہوتی ہیں۔ بالکل اسی طرح تجلی کا معاملہ ہے مظہر کے چھوٹے بڑے ہونے سے تجلی میں فرق

باید دید کہ چہ ساں نورکواکب درنور آفتاب مضمحل و متلاشی شد۔ درمثال اوّل و ثانی اگر فرق مطلوب است ایں است کہ نوردو چراغ بہم پیوستہ نور شدید می گردد۔ و نورکواکب و نور آفتاب بہم شدہ شدید نمی شود وجہ ایں است کہ نور ہر چراغ نوریست مستقل از یک دیگر مستفاد نبود و نور کواکب نور مستقل نیست بلکہ ہماں نور آفتاب است کہ وقت خفاء آفتاب محسوس می شود لیکن ظاہر است کہ در ذات و لوازم آں ہماں نسبت است کہ در نور آفتاب و نور کواکب و قمر بلکہ زائد ازاں۔ نظر بریں قطع اُمید انکشاف ذات از لوازم آں ضروری است و اگر اطمینان خاطر بمثال مطلوب باشد اینک چراغ و نور او موجود است ہر چند دراوّل وہلہ نور چراغ کہ ملا

نہیں ہوتا۔ البتہ ظرف کے حجم میں کمی بیشی سے تصویر کا حجم مختلف ضرور ہوتا ہے جہاں ظرف بڑا ہوگا۔ تجلی اور صورت بھی بڑی ہوگی۔ اور جہاں ظرف چھوٹا ہوگا وہاں تجلی اور صورت چھوٹی دکھائی دے گی جیسے چھوٹے بڑے آئینے میں تصویر اور شکل مختلف دکھائی دیتی ہے۔ مگر جس طرح ذی شکل دونوں میں ایک ہی ہوتا ہے اسی طرح ذی تجلی (متجلی) بھی ایک ہی ہے۔

اس تمہید سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ تجلی جو صادرِ اوّل یا وجود منبسط میں ہوگی بڑی ہوگی اور اوّلاً ہوگی کیونکہ صادرِ اوّل کبیر و عظیم ہے غیر متناہی ہے لہٰذا اس میں ظہور پذیر ہونے والی تجلی بھی انہی صفات کی حامل ہوگی یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ صفات اگر ایک جہت سے غیر متناہی ہیں تو دوسری جہت سے متناہی جیسے زاویہ کی شکل۔ کہ اس شکل کا ایک سرا جہاں دونوں خط تقاطع کرتے ہیں۔ متناہی ہوتا ہے۔ اور دونوں خطوں کے دوسرے سرے چونکہ کھلے اور غیر متناہی ہو سکتے ہیں۔ اس لئے ان میں گھرنے والی شکل بھی نقطہ تقاطع کی جانب متناہی اور دوسری جانب غیر متناہی۔ تجلی کا بھی یہی حال ہے۔ نقطہ تقاطع کی جانب متناہی اور دوسری سمت میں غیر متناہی نقطہ تقاطع کی طرف اس کی شکل چھوٹی ہوگی اور دوسری جانب بڑی۔ وجود منبسط ہمہ جہت غیر متناہی ہے اس لئے وہاں تجلی بھی غیر متناہی ہوگی نیز اوّلاً ہوگی۔ کیونکہ وہ صادرِ اوّل ہے۔ اس کا وجود ہوگا تو دوسری چیزیں موجود ہوں گی۔ دوسری چیزیں اپنے وجود میں صادرِ اوّل کی محتاج ہیں اور صادرِ اوّل اپنے وجود میں صرف

صق جرم آں ست مبائن از نور خارج ازاں اعنی اشعہ مستطیلہ نماید و بدیں سبب وہم امکاں حدوث شکل یکے در باطن دیگرے پیدا شود۔ لیکن چوں چراغ را در سبو چہ نہادہ بر بالا لیش سرپوش نہند۔ پس از مشاہدہ اندراج و اندماج شعاعہا خارجہ در شعلہ چراغ اضعفیت شعاعہا و اقوی بودن نور شعلہ بذہن می نشیند و بیقین می پیوند دکہ اگر نور شعاع را در باطن شعلہ برند نور شعاع مضمحل و متلاشی شود اندریں صورت آں توقع را بچہ ساماں تواں بست۔

باقی ماند اینکہ نور خارج را در باطن بردن چہ ضرور است بہر مفعولیت آں مفعولیت نور باشد یا مفعولیت علم وقوع نور و علم بر معروض ضروری است نہ دخول آں درآں جواب ایں

ذاتِ باری کا محتاج ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صادرِ اوّل کو فلاسفہ عقل اوّل سے تعبیر کرتے ہیں تو اس کو غلط تعبیر کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ تعبیر کی غلطی ہے۔ معتبر عنہ میں غلطی نہیں۔

وچوں عطیاتِ ربانی ہمیں صفات فائضہ اند الخ

تمام صفات کی بنیاد اور اساس وجود ہے۔ وجود کا فیضان پہلے ہوگا اور باقی صفات کا بعد میں۔ مناطقہ کا مسلمہ قانون ہے کہ ربطِ ایجابی وجودِ موضوع کو چاہتا ہے۔ اگر موضوع موجود ہوگا تو اس کے لئے کسی محمول کا ایجاب (ثبوت) کیا جا سکے گا۔ بصورتِ دیگر ایجاب درست نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ تمام صفات وجود کے تابع ہوتی ہیں مگر وجود کسی دوسری صفت کا تابع نہیں۔ اس لئے اُسے خاتم فائضات کے عنوان سے تعبیر کرنا بالکل درست اور بجا ہے۔ اس سے بڑھ کر اور کوئی فیضان نہیں۔

مگر چوں ربوبیت او تعالیٰ ہمیں افاضہ و اعطا باشد الخ

ذاتِ باری تعالیٰ کو رب اس لئے کہا جاتا ہے کہ رب کا معنی مخلوق کو اس کی ضروریات بوقتِ ضرورت اور بقدرِ ضرورت فراہم کرنے والی ذات ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ ہی اس صفت کے موصوف ہیں وہی تمام مخلوق کی ضروریات کا علم رکھتے ہیں انہیں فراہم کرنے پر قدرت رکھتے ہیں۔ اور بوقتِ ضرورت عطاء فرماتے ہیں۔ اس بناء پر آپ کو رب کہا جاتا ہے۔ لہٰذا

وہم ایں است کہ از وقوع برآں اگر مدرک می شود شکل معروض مدرک می شود نہ حقیقت آں۔ ادراک حقیقت اگر متوہم است بدخول آں درآں متصور است نہ بوقوع آں برآں۔ چوں ایں قدر مسلم شد ادراک ذوات عالم امکاں ہم از صفت علم کہ بممکنات عطاء فرمودہ اند ممکن نباشد تا بذات عالم وجوب چہ رسد۔ اندریں صورت بجز آنکہ ذات را در صفات متجلی وظاہر پندارند وصفات را مظہر جلوہ گاہ ومرآۃ آں خوانند احتمالے دگر نباشد۔ وجہ ایں انحصار ایں است کہ ادراک نفس ذات از ممتنعات شد۔ اما گرد اگرد ذات صفات را اشتمال والتباس ضروری است و بدیں سبب حدوث شکل در باطن صفات ذاتیہ بر مقدار ذات لازم بودو

جس تجلی سے مخلوق کو وجود کا فیضان عطاء ہوتا ہے اس کو رب کہا جائے تو بالکل بجا اور صحیح ہوگا۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا وہ عکس (فوٹو) جو وجودِ منبسط پر پڑتا ہے اسی سے مخلوق کو وجود کا اعطاء ہے اس لئے اس درجہ کو رب کہنا درست ہے نہ کہ اس مرتبہ کو ذاتِ باری تعالیٰ تک پہنچائیں۔ ورنہ یہ تو ایسا ہوگا جیسے چراغ کی روشنی کو عین چراغ اور سورج کی روشنی کو عین سورج کہا جائے، اس صورت میں چراغ اور سورج کے مرتبے کو گھٹانا اور کم کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں، بعینہٖ اگر ہم ذات کے درجہ کو نیچے لاکر اُسے رب کہیں گے تو ذات باری تعالیٰ کے رُتبے کو گھٹانا قرار پائے گا اور یہ کسی صورت درست نہیں۔ اس لئے اس ذات کی تجلی جو وجود منبسط پر پڑتی ہے اور اس سے مخلوقات کے وجودات کا فیضان ہے اُسے رب کہنا بجا اور صحیح ہے۔

نیز اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث زیر بحث میں لفظ اَیْنَ سے جو ظرف مسئول ہے اور اس کا جواب فِی عَمَاءٍ سے دیا گیا ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ مخلوق کی پیدائش سے پہلے عماء میں جلوہ گر تھی، البتہ یہ اَمر ملحوظ رہے کہ اُس جہان کی ظرفیت اور طرح کی ہے اُسے عالمِ دنیا کی ظرفیت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

مگر شاید گوئی کہ در مرتبہ ذات بحت وصرافت اصلی الخ

یہاں سے ایک شبہ کا ازالہ مطلوب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ ذات بحت کے درجہ میں شکل وصورت کہاں۔ کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ذاتیہ میں تجلی فرما ہو۔ کیونکہ تجلی کسی

تا ہمیں شکل ادراک را رسائی است چنانچہ عرض کردہ شد مگر دریں صورت انطباق باطن صفات برظاہر ذات ہم چناں باشد کہ درقالب ومقلوب بود وپیدا است کہ ازیں انطباق شکل ذات بجنسہا در باطن صفات منطبع شود غایت مافی الباب شکلے کہ عارض برظاہر ذات است و شکلے کہ عارض در باطن صفات ملاصق یک دیگر باشند مگر ازنجا اودرا انطباع بعد یا اتصال را شرط نباید کرد درانطباع ہم گنجائش تامل نبود و ماہمیں انطباع را تجلی گوئم وازیں جاست کہ چنانکہ وقت تجلی اشکال درآئینہ لحوق وعروض رنگ آئینہ بآں اشکال ضروری است۔ہم چناں لحوق رنگ صفات بآں شکل منطبع ضروری باشد چنانچہ بدیہی است۔

شکل وصورت کے منقش ہونے کا نام ہے۔ جب ذاتِ بحت کے درجہ میں صورت ہی نہیں تو اس کی تجلی کہاں ہوگی۔

نظر بریں سخنے بمعرض بیان میکشم الخ

شبہ مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ صفاتِ وجودیہ کے دو (۲) مرتبے ہوتے ہیں پہلا مرتبہ یہ ہے کہ صفت صرف اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہو اور ابھی تک اس کا صدور نہ ہوا ہو۔ اس حالت میں اسے بالقوہ کا مرتبہ اور درجہ کہا جاتا ہے۔ جب کہ دوسرا درجہ یہ ہے کہ وہ صفت اپنے موصوف ذاتی سے صادر ہو اور کسی دوسری چیز پر واقع ہو یہ مرتبۂ بالفعل کہلاتا ہے یہ مرتبۂ بالفعل کبھی کبھی شرائط خارجیہ کا محتاج ہوتا ہے جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے وجود اطہر کے لئے مٹی، پانی، پھر کیچڑ سے ڈھانچہ وغیرہ شرائطِ خارجیہ کی ضرورت ہوئی ہے۔ اولادِ آدم کے وجود کے لئے ماں باپ کا وجود اور اَزدواجی تعلقات کا وقوع، نباتات کے وجود کے لئے بیج کا زمین میں بویا جانا، نمی کی خاص مقدار کا ہونا، مناسب آب و ہوا میسر آنا، جمادات کے وجود کے لئے ایک مادّہ کا ہونا اور پھر ایک خاص شکل پر جمع ہونا وعلیٰ ہذا القیاس دوسرے اوصاف کا صدور بھی مخصوص شرائط پر موقوف ہے۔ جب تک شرائط کا وجود نہ ہوگا۔ اس صفت کا مرتبۂ بالفعل نہیں ہوگا۔ حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وضاحت اس مثال سے پیش کی ہے کہ سورج کی روشنی سے زمین روشن ہوتی ہے۔ جب کہ ان میں تقابل ہو۔ یعنی سورج اور زمین کے درمیان کوئی رکاوٹ

چوں ازیں ہمہ فراغت دست داد سخنے دیگر باید گفت۔ انطباع اشکال چناں کہ در مرایا کبیرہ باشد ہم چناں در مرایاء صغیرہ شکل منطبع در ہر دو صورت ہماں است۔ و ازیں جاست کہ در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یکدیگر اند۔ اما بسبب تفاوت مقادیر مرا یا در مقدار صورت منطبع ہم تفاوت پدید آید۔ در آئینہ مسمّٰی بآرسی یا مساوی آں شکل انسانی بس صغیر نماید و در آئینہ کلاں کبیر۔ نظر بریں آں تجلی کہ در وسط وجود منسبط باشد از تجلیات حاصلہ در صفات دیگر کہ تحقق انہاں بہما دلیل بر تحقق تجلی در صادرِ اوّل دلالت دارد ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود و از ہمہ تجلیات اسبق و اقدم۔ و چوں عطیات ربانی ہمیں صفات فائضہ

حائل نہ ہو اب سورج منور (روشن کرنے والا) اور زمین منور (روشن ہونے والی) ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک نور (روشنی ہے) جو سورج کی شعاعوں میں ہے۔ اس کا تعلق سورج اور زمین دونوں سے ہے۔ سورج سے اس کا صدور اور زمین پر اس کا وقوع۔ خارج میں دو ہی چیزیں ہیں سورج اور زمین۔ سورج کی صفت تنویر (روشن کرنا) اس میں موجود ہے۔ اور اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے۔ خواہ اس کا صدور سورج سے ہو یا نہ ہو۔ اس کے مقابل کوئی دوسری چیز ہو یا نہ ہو۔ یہ درجہ بالقوہ کا ہے اس درجہ میں سورج کو بالقوہ منور کہیں گے یعنی اس میں روشن کرنے کی قوت (منفعت) موجود ہے۔ لیکن بالفعل منور اس وقت کہا جائے گا۔ جب اس کے مقابل کوئی چیز ہو اور اس صفت تنویر کا صدور سورج سے ہو کر اس چیز پر وقوع ہو۔ یہ تنویر اَمر اضافی ہے یا اضافت کہہ لیں۔ اس کے لئے طرفین کا ہونا ضروری ہے اور یہی مفہوم ہے اس کلیہ کا۔ کہ نسبت منتسبین کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ یہاں صرف دو ہی چیزیں ہیں۔ سورج اور زمین صفت تنویر کے دونوں درجے سورج میں ہیں۔ ان کے لئے الگ الگ وجود کی ضرورت نہیں۔ وہی سورج اور وہی خروج نور۔ دوسری طرف صرف مفعول بہ ہے یعنی زمین۔ اب خارج میں انہی دو چیزوں کا وجود ہے۔ منوِّر اور منوَّر۔

بالجملہ بعد فراہمی سامان فعلیت صفت۔ فعلیۃ آں الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ منوِّر، تنویر، منوَّر۔ یہ تینوں چیزیں مکمل ہو

اند کہ در مرایاء ممکنات ظہور دارند وجود فائز از دیگر صفات فائضہ اعلیٰ واشرف بود و چوں ہمہ صفات دراصل صفات وجود اند چناں کہ پیشتر بآں اشارہ کردہ ام واشتراط وجود موضوع بہر ثبوت محمول عمدہ شاہد است بہر آں در حقیقت افاضہ جملہ صفات تابع افاضۂ وجود بود وافاضۂ دیگر صفات نبود نظر بریں وجود خاتم الفائضات بود کہ بالاء آں فائضے دیگر نیست۔ مگر چوں ربوبیت او تعالیٰ ہمیں افاضہ و اعطاء باشد آں تجلی را کہ افاضۂ وجود متعلق باوست یعنی منتسب باو اگر ربّ خوانند بجاو درست بود و بالاتر ازیں اعنی در مرتبہ ذات ایں وصف را بروں ہم چناں است کہ در مرتبہ ذات آفتاب یا چراغ ہمیں قدر تجویز کنند کہ در مرتبہ شعاع بود۔

جائیں تو فعلیت ضروری ہے۔ یعنی متصف بالذات سے متصف بالعرض تک اس صفت کا پہنچنا ضروری ہے۔ ایک بات جو گزشتہ سطور میں بیان کی جاچکی ہے اسے اس مقام پر یاد رکھنا ضروری ہے۔ کہ متصف بالعرض کے درجہ میں جو صفت ہے اس کو بعینہٖ موصوف بالذات کے درجے میں جاننا ایسے ہوگا جیسے کسی چیز کو انتہائی بلند درجے اور اعلیٰ مرتبے سے گھٹا کر انتہائی پست درجے اور اَدنیٰ مرتبے پر لا کھڑا کرنا۔ البتہ صفت عرضی کے اُصول بالذات میں ماننا ضروری ہیں۔ کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے مثلاً تنویر زمین با آفتاب۔ سورج کی روشنی زمین کو روشن کرتی ہے تو یہاں دو روشنیاں ہیں ایک وہ روشنی جو زمین پر ہے، یہ گھٹیا اور کم تر ہے اس روشنی سے جو سورج میں موجود ہے کیونکہ وہ روشنی جو سورج میں ہے وہ اعلیٰ ہے اور اسی سے زمین کا تنوّر (روشن ہونا) ہے۔

ہمیں ساں در صفات باری خیال باید فرمود الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ مذکورہ قاعدہ صفاتِ باری تعالیٰ میں اس طرح جاری ہوتا ہے کہ علم کی بہ نسبت معلوم، ترزیق بہ نسبت مرزوق، تخلیق بہ نسبت مخلوق، بصارت بہ نسبت مبصرات اور سماعت بلحاظ مسموعات وغیرہ صفات اضافی ہیں اور غیر کی وجہ سے لگتی ہیں ان صفات کا ایک درجہ بالقوہ ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ میں ان صفات کے اُصول موجود ہیں اور دوسرا مرتبہ فعلیۃ کا ہے کہ صفات وہاں سے تنزل کر کے فعلیت میں

غرض مرتبہ ذات ازیں وصف ہم عار دار دایں وقت ظرفیت کہ از لفظ ایں دریں حدیث مفہوم بود موجہ گردید۔ باقی در بارہ تجانس وعدم تجانس ظرفیت ایں عالم وظرفیت آں عالم آنچہ عرض کردنی بود پیشتر عرض کردہ شد حاجت تکریر نیست مگر شاید گوئی کہ در مرتبۂ ذات بحت و صرافت اصلی صورت کجا تا بہ تجلیش در پردہ لوازم ذات ایمان آوردہ شود توجیہ ایں سخن باید کرد تا ایں مضمون رمیدہ باز بذہن آید نظر بریں سخنے بمعرض بیاں می کشم ہر صفت را از صفات وجودیہ از علم وقدرت وغیرہ دو مرتبہ باشد یکے بالقوت دوم بالفعل مگر در بعض مواقع فعلیت ایں صفات کہ ہمانا تعلقات اینہا بہ مفعولات ومضاف الیہ خود باشد محتاج شرائط خارجیہ ہم

آئیں۔ مثلاً علم معلوم پر واقع ہو۔ ترزیق کا کوئی مرزوق ہو اور بصارت کے لئے مبصرات ہوں تا کہ ان صفات کا ان پر وقوع ہو۔ اب غور طلب اُمر یہ ہے اگر علم معلوم کے خارجی وجود پر موقوف ہے۔ تو اس سے کائنات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے پس علم معلوم کے خارجی وجود پر موقوف نہیں۔ بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو باری تعالیٰ کے علم ازلی میں ہر چیز کے بارے میں ہے کہ فلاں چیز ایسی ہوگی فلاں وقت ہوگی۔ ان نقوش کو اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے۔ ان اعیان ثابتہ کا حضور ذات کے سامنے ہے۔ اور درمیان میں کوئی چیز حائل نہیں۔ کیونکہ ابھی کوئی مخلوق وجود میں آئی ہی نہیں۔ اب درجہ بالقوہ ہی درجہ فعلیۃ ہے اور انکشاف کا تمام سامان موجود ہے تو انکشاف کیوں نہ ہو۔ ذاتِ باری ہی سب کچھ ہے تقابل کی ضرورت ہی نہیں۔

"علاوہ بریں بلکہ توجہ کہ ہمانا اِرادہ خاص است بدلیلے کہ عرض کردہ شد در ازل موجود" الخ

یہ عبارت ایک وہم کا دفعیہ ہے۔ کہ علم کا معنی کسی چیز کو حاصل کرنا، اس کے لئے پہلے اس کی طرف توجہ ہوگی۔ اس سے تو خارجی شرط کی ضرورت پڑ گئی۔ اس وہم کا جواب یہ ہے کہ لوازمِ ذات کا انفکاک ذات سے ناممکن ہے۔ اِرادہ وغیرہ صفاتِ وجودیہ لوازم ذات میں سے ہیں۔ التفات واِرادہ موجود ہیں اگر اِرادہ شرط ہے تو یہ شرط بھی موجود پھر انکشاف ضرور ہوگا البتہ ایک خدشہ باقی ہے کہ علم عالم اور معلوم کے درمیانی تعلق کا نام ہے اور اس کے لئے

باشد۔ و بعض اوقات ارکان اضافتے کہ وقت فعلیت باشد ہمہ فراہم و بمقام خود موجود باشند۔ و بایں وجہ ضرورت شرائط خارجیہ نیفتد۔ مثلاً تنور زمیں بآفتاب دراصل موقوف بر آفتاب و نور خارج از وو زمین است۔ اگر آفتاب را منور بصیغۂ فاعل گویند و زمیں را منور بصیغہ مفعول نور متوسط اعنی شعاع آفتاب کہ وقت تنور زمیں دست بداماں آفتاب و زمیں ہر دو دارد بمنزلہ اضافت باشد کہ بہر دو طرف رُخ دارد۔ و غرضم ازیں قول ایں است کہ ایں نور در مقام اضافت است۔ یا اضافت دریں مقام است نہ اینکہ عین اضافت است و پیدا است کہ تسلیم ایں امر ضروری است چہ ایں نور ہماں مرتبہ بالقوت است کہ اینجا مبدء تنویر باشد۔ و

دونوں میں تغائر چاہئے اگر تغائر حقیقی ہو تو فبہا ورنہ تغائر اعتباری کا ہونا تو ضروری ہے۔

مگر آنکہ ے داند خود ے داند تغائر اعتباری خود مستلزم تغائر حقیقی است الخ

اہل علم جانتے ہیں کہ تغائر اعتباری کے ساتھ تغائر حقیقی لازم ہے جہاں تغائر اعتباری دو چیزوں کے درمیان ہوگا۔ وہاں دو اُمر دیگر ایسے بھی ہوں گے جن کے درمیان تغائر حقیقی ہوگا مثلاً ایک آدمی فرش کے اُوپر ہے تو وہ چھت کے اعتبار سے نیچے ہے فوق اور تحت دو متضاد صفتیں اس کو لگتی ہیں دو حقیقی متضاد چیزوں کی وجہ سے۔ فوقیت فرش کی طرف سے اور تحتیت چھت کی جانب سے ایک آدمی کو دو متضاد اعتباری صفتیں عارض ہو رہی ہیں۔ جب کہ زیر بحث مسئلہ میں سوائے ذات باری تعالیٰ کے اور کوئی دوسری چیز موجود نہیں۔

مگر چوں آں کہ مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است الخ

لیکن اگر مذکورہ مقدمہ کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے کہ وجود کا اطلاق مطلق ہے کسی قید سے مقید نہیں نہ عموم سے نہ خصوص سے اور یہ اطلاق تمام جہات سے غیر متناہی ہے۔ اب اس وجود کو فوقیت والی وصف بھی حاصل ہے لیکن اُمور کثیرہ کا منشائے انتزاع ہونے کی وجہ سے۔ نہ کہ عموم خصوص کی بناء پر۔ جیسا کہ خاص عام سے فوق ہوتا ہے اسی طرح منشاء انتزاع بھی فوق ہوتا ہے انتزاعیات سے۔ اگر یہ فوقیت منشاء انتزاع والی بھی نہ مانیں تو لازم آئے گی غیر متناہی کی نشو و نما اور غیر متناہی کا اندراج متناہی میں۔ جب کہ یہ

مرتبہ بالقوت راہمہ دانند کہ بہر دو طرف ارتباط ضروری است وایں ارتباط طرفین خبر از عدم استقلال می دہد کہ عین شان نسبت است نہ شان ذوات مستغنیات۔ بالجملہ مضمونے اضافی دریں مرتبہ حلول دارد واگر منور بصیغہ فاعل ہمیں نور است اضافہ تنویر مابین نور وز میں باشد و آفتاب قیم نور بہر حال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف اضافت تنویر را ازاں ناگزیر است وہم چنیں بنور خارج احتیاج۔ وازیں تثلیث قاعدۂ اثنینت طرفین اضافت برہم نشود۔ ایں سخن اینجا استطرادی بود اگر خواستہ خداست وضرورت افتاد بمحل دیگر تمام کردہ خواہد شد سخنے کہ اینجا گفتنی است می باید گفت ایں ارکانِ ثلاثہ گاہے فراہم باشند اعنی بمقام

دونوں اُمر بالبداہۃ محال ہیں کیونکہ وجود منبسط صادرِ اوّل ہے ذات بحت کا اور ذاتِ بحت باوجود غیر متناہی ہونے اور صرافت محضہ کے وجود منبسط میں جلوہ گر ہے جیسا کہ دلائل کے ساتھ یہ بات پہلے ثابت کی جا چکی ہے اب بواسطۂ وجود منبسط ذات ہمہ جہات سے غیر متناہی ہوگی اگر غور کیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ ذات اپنے ذاتی اعتبار صرافت سے نہ متناہی ہے اور نہ غیر متناہی کیونکہ وہاں کسی وصف اور قید کی گنجائش نہیں۔ وجود منبسط میں جلوہ گر ہوتے ہی اسے غیر متناہی ہونے کی وصف لگی۔ اب یہی تغایرَ اعتباری ہے کہ ایک لحاظ سے نہ متناہی نہ غیر متناہی اور دوسرے اعتبار سے غیر متناہی۔ لہٰذا اس درجہ میں اثنینیت پائی گئی۔ جو علم کے لئے ضروری تھی۔ جہات اگرچہ غیر متناہی ہیں اور دائرہ متناہی فرض کرو کہ بن گیا۔ مگر دائرہ متناہی ہو یا غیر متناہی اس میں وسط کا اعتبار ہو سکتا ہے۔ اور فرضی وسط کی دو جانبیں مثلاً دائیں اور بائیں لا متناہی۔ صرف ذات من حیث الذات جس میں کسی قسم کا تعین اور قید نہیں وہاں بھی معاملہ اثنینیت پہنچ آیا۔ مگر ذات جو اس وجودِ منبسط میں جلوہ گر ہے اس کی وحدت حقیقی پر ایمان رکھنا ضروری ہے وہ اب بھی الآن کما کان۔

ہمچو لا متناہی اعداد مبداء سلسلۂ اعداد اعنی واحد باعتبار کسور باشد الخ

سلسلۂ اعداد کیا ہے صرف واحدات کا مجموعہ ہے اب اعداد غیر متناہی، بالفرض اس غیر متناہی کا ایک نصف اور ربع لیں تو تناسب قائم ہو گیا کہ نصف ربع سے بڑا ہوگا اور

خودموجود باشند کہ مفاد آں تقابل وعدم حجاب است وگاہے بمقام خودنباشد یعنی مقابل یکدیگر نباشند............ مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بمقابلہ زمین یا حاجت بردن زمیں بمواجہ آفتاب افتد بایں ترکیب ساماں اضافت رافراہم کنند بالجملہ بعد فراہمی سامان فعلیۃ صفت فعلت آں ضروری است۔ اکنوں مقدمہ دیگر کہ عرض کردہ آمدہ ام یادی دہم۔ ہرچند مراتب مستغرلہ صفات کہ موضوع علم وقدرت وغیرہ صفات اند درمرتبہ ذات ثابت نتواں کرد اما اصول آنہا ہمہ وراں موطن مکنوں است چنانچہ اہل فہم راازتقریر واشارہ احقر کہ گذشت خوب تربذہن نشتہ باشد ان شاء اللہ۔ وپیدااست کہ تنویرزمیں آفتاب بحیثیت

اعداد میں اس کمی زیادتی سے عدد واحد کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ عدد غیر متناہی اسی عدد واحد کی جلوہ گاہ ہے کیونکہ عدد غیر متناہی اس طرح بنتا ہے واحد + واحد - واحد + واحد ---- الخ۔ اسی طرح وجود منبسط میں ذات باری تعالیٰ کے جلوہ گر ہونے سے اس کی ذات بحت اور ذات صرف کی صراحت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ مرتبۂ کثرت میں وہی وحدت تجلی فرما ہے اور وہی مصدر کثرت ہے۔

اکنوں سخنے دیگری باید شنید آنکہ از ہرطرف غیر متناہی باشد الخ

غیر متناہی کا جو وسط فرض کیا جائے گا اس سے تمام اطراف کی نسبت برابر ہوگی کیونکہ اگر کمی بیشی ہو تو اس سے تناہی لازم آجائے گی۔ مسلمہ اُصول ہے کہ زیادت زائد (مزید) مزید علیہ کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ اس صورت میں مزید علیہ متناہی ہوجاتا ہے۔ اور دوسرا اُصول یہ بھی مسلم ہے کہ زائد کی زیادت بقدر متناہی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک میٹر، ۲ میٹر، ایک ہزار میٹر، ایک لاکھ میٹر علیٰ ہذا القیاس۔ اس طرح زائد بھی متناہی ہوگیا۔ جب تناسب قائم ہوجائے تو مجموعہ متناہی ہوجاتا ہے۔ پس اب واضح ہوگیا کہ غیر متناہی کے وسط کی جمیع جہات کی طرف نسبت مساوی ہوگی ورنہ غیر متناہی نہیں رہے گا۔

مندرجہ بالا وضاحت کے ساتھ یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ جس طرح ذات وحدہٗ لا شریک لہٗ عموم خصوص کی قیود سے بالاتر ہے تو وجود منبسط کی کیفیت بھی یہی ہوگی۔ کیونکہ یہ

تنزل مرتبہ نیست چہ حاصلش ضعف نوراست کہ اشارہ بکمی وعدم قدری از نورانیت میکند و عدم نور درخور تنویر نباشد بلکہ تنور ارض منوط ومتعلق باصل نوراست ہمیں ساں در صفات باری عزاسمہ خیال باید فرمود اندریں صورت صفت علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد نہ تنزل۔ وبدیہی است کہ اصل آں چند آنکہ درمرتبہ ذات باشد درمرتبہ تنزل نتواں گفت۔ اکنوں در فعلیت علم ذات بالذات دراز گنجائش تامل نماند چہ ہمہ ساماں فعلیت موجوداند کاشف موجود آنکہ منکشف شود آں موجود باز نہ حجاب است نہ غیبت تا ضرورت شرائط خارجیہ از توجہ وتقابل افتد چہ تقابل وتوجہ ہمہ بغرض حضور ورفع حجاب مطلوب باشند تا ہمہ

وجود اسی ذات سے ہی ظہور میں آیا ہے۔

ہمچو مرکز محیط دائرہ کرہ الخ

گزشتہ سطور میں دائرہ غیر متناہی کی مثال کے ساتھ مسئلہ کی وضاحت کی۔ اب کرہ کی مثال سے مزید توضیح پیش کرتے ہیں۔ کہ ہر کرہ میں ایک مرکز ہوتا ہے جو بالکل وسطی نقطہ ہے اور ایک محیط جو کرّہ کو اِرد گرد سے گھیرے ہوتا ہے مرکز سے جتنے خطوط محیط کی طرف نکلتے ہیں وہ سب برابر ہوتے ہیں اور یہ محیط سے مرکز کی طرف آئیں تو تہ بہ تہ ہوتے ہیں اور یہاں وہ ممتاز نہیں ہوتے۔ لیکن مرکز سے محیط کی طرف جائیں تو ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہوتے ہیں یہاں اطراف میں کثرت اور مرکز میں وحدت محضہ ہوتی ہے۔

لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لاتناہی الخ

محیط سے جو خط نکلتے ہیں اگر ان کو مرکز پر سکون حاصل نہ ہو تو وہ دوسری طرف پار نکل کر محیط تک چلے جائیں۔ اسی طرح دوسری جانب سے جو خط شروع ہوا گر وہ بھی مرکز پر ختم نہ ہو اور مرکز سے گزر کر مقابل طرف میں محیط سے جا ملے تو لامحالہ مرکز پر یہ مقابل حرکات ایک دوسرے کے اُوپر سے ہوتے ہوئے پار گزر جائیں گی۔ اب دائرہ یا کرّہ کے علاوہ اور شکل ذہن میں آئے گی یہ تمثیلِ ذات ہوگی یا اس ذات کا فوٹو جو حرکت کی مخالف سمت کی وجہ سے پیدا ہوگی۔ جو دائیں جانب تھی وہ اب بائیں جانب اور بائیں طرف والی اب دائیں طرف

سامان بمقام خود آید۔ از ذات تا ذات فاصلہ و بعد نبود تا وہم حیلولت دگراں افتد۔ بایں ہمہ آں وقت غیر را نامی است نہ نشانے۔

پس وہم غیبت و حیلولت وحجاب چہ معنی دارد۔ علاوہ بریں ملکہ توجہ کہ ہمانا ارادہ خاص است۔ بدلیلے کہ عرض کردہ شد درازل موجود ایں طرف آنچہ درخور توجہ باشد حاضر غیر را نامے است نہ نشانے تا احتمال تعلق بدیگراں باشد و مظنہ صرف توجہ بآنہا و عدم التفات بایں طرف شود غرض اگر توجہ را شرط علم گویند سامان فعلیت آں نیز ہمہ فراہم۔ اکنوں حالت منتظرہ چہ باشد اگر تامل است فقط ایں است کہ ہر اضافہ را خاشیتین مغائرتین می باید۔ اگر تغائر

ہوگی اور یہ بات واضح ہے کہ تعین ایں وآں (اِدھر اُدھر کا تعین) ہی عکس کہلاتا ہے اور یہی مصداق ھوالاوّل والآخر والظاہر والباطن ظاہر ہوگا اور یہ حرکت اَوّلیں حرکات میں سے ہوگی۔

حاصل ایں حرکت را صادر اَوّل باید گفت چوں ایں حرکت من ذاتہٖ الٰی ذاتہٖ فی ذاتہٖ باشد الخ۔

اس حرکت کے حاصل کو صادرِ اَوّل کہنا چاہئے۔ کیونکہ یہاں نہ وسط ہے نہ طرف بلکہ وجود منبسط کا درجہ وحدت محضہ ہے یہاں اختلاف ماہیت ہی نہیں کہ طرف کی ماہیۃ وسط کے مخالف اور وسط کی ماہیۃ طرف کے مخالف ہو چونکہ ان کی حرکت اَوّلین حرکتِ ذات ہے اور یہ بھی واحد ہے اس میں تخالف اور تعدد نہیں ایک وجود کا دوسری شکل وصورت میں ظہور ہوگا۔ کیونکہ اس مقولہ کا بقاء ضروری ہے جس مقولہ میں حرکت ہے افراد بدلتے رہتے ہیں لیکن مقولہ وہی رہتا ہے مقولہ کیف سرخی کے افراد بدلتے رہیں گے کہیں شدید سرخی ہوگی کہیں تھوڑی مقدار میں کہیں بہت زیادہ۔ سرخی کے افراد غیر متناہی ہو سکتے ہیں لیکن ان سب کا مقولہ کیف سُرخی والا ہی رہے گا۔ گرمی کسی جگہ کم اور کسی جگہ زیادہ۔ افراد کم وبیش ہوں گے مگر مقولہ کیف گرمی والا ہر جگہ موجود ہوگا۔ اسی طرح وجود میں حرکت ہو تو وجود کے افراد بدلتے رہیں گے مگر مقولہ وجود ہر جگہ موجود ہوگا کیونکہ وجود تحقق کا نام ہے اور وہ سب میں موجود ہے۔ جب ذات اپنی صرافت سے وجود منبسط میں حرکت کرے گی تو وجود باقی رہے گا پہلے مقام پر بھی

حقیقی است فبہا ورنہ تغائر اعتباری را درست باید کرد۔ مگر آنکہ می داند خود می داند۔ تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است۔ اعنی تغائر اعتباری را باید کہ سوائے متغائر بالاعتبار دو اَمر دیگر متغائر بالذات باشند زیرا کہ تغائر اعتباری نام تغائر اضافی باشد و حاصلش ایں باشد کہ ایں یک شخص مثلاً باضافت فرش فوق است و باضافت سقف تحت۔ بدو اعتبار دو وصف دارد وانیجا ظاہر است کہ سواء ذات بابرکات دیگرے نیست نہ یک نہ دو مگر چوں آں مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاقِ وجود علی الاطلاق استٖ ولا تناہی او در جملہ جہات تسلیم ایں لاتناہی در مرتبہ ذات کہ فوقیتش باعتبار منشایۃ نہ باعتبار عموم وخصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنہ اقرار نشود

اور نئے مقام میں بھی البتہ فرق یہ ہوگا کہ ذات کے درجہ میں جو وجود ہوگا وہ قوی اور جو وجود منبسط کے درجہ میں ہوگا وہ ضعیف۔ کیونکہ پہلا وجود ذاتی اور بلا واسطہ ہے جب کہ دوسرا مخلوق بطور ابداع اور بالعرض ہے۔ لہٰذا یہ وجود ضعیف ہوگا۔ اس درجہ میں پہلا وجود تجلی فرما ہے۔

ایں جا کیف صدور صادر اَوّل کہ وجود بود بوضوح پیوست وہم متحقق الخ

صادرِ اَوّل کا صدور کیسے ہوا، نیز یہ بات کہ وجود بمعنی تحقق پہلے مرتبہ میں کئی گنا زیادہ ہے یہ دونوں باتیں مذکورہ تقریر سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہیں کیونکہ صفات ذاتیہ غیر متناہی ہیں لہٰذا ہر صفت غیر متناہی ہوگی وجود غیر متناہی، علم غیر متناہی، بصارت غیر متناہی علیٰ ہذا القیاس۔ اس کی وضاحت کے لئے تو ہ برتو ہ (تہ بہ تہ اُوپر نیچے) کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ عرض میں غیر متناہی نہ ہو جب ہر صفت ہر لحاظ سے غیر متناہی ہے تو اُوپر نیچے کا کیا معنی، حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ اس اصطلاح تو ہ برتو ہ سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اجتماع اور اکٹھا ہونا۔ اب عبارت کا مفہوم یہ ہوگا، صفات کے شیون بے حد اکٹھی موجود ہیں آگے تک ابھی پھیلی نہیں اور باقی مواقع پر دونوں مرتبے مجمع ہیں اجتماع شیون وجود عرضی بمعنی وجود منبسط۔ یہ مرتبہ وجود بالعرض کا ہے یہ بھی موجود ہے اور وجود ذات باری تعالیٰ اس وجود منبسط میں تجلی فرما ہے۔ یہ مرتبہ وجود ذاتی کا ہے۔ دونوں مرتبے مجتمع ہیں۔

مگر بایں طور کہ ایں وقت ہم مرکز وہم اطراف او چیزے از صرافت

نماء غیر متناہی واندراج آں در متناہی لازم آید۔ زیرا کہ وجود منبسط ناشی وصادر از ذات بحت است چناں کہ گذشت اندریں صورت ذات بابرکات باوجود وحدت وصرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناہیہ باشد یعنی از ہر طرف کہ بنی ذات الی غیر النہایت می رود۔ اندریں صورت اطراف وجہات ہم غیر متناہی باشند وہم ہر طرف وہر جہت غیر متناہی بود ورنہ آں لاتناہی و اطلاق علی الاطلاق باطل شود اندریں صورت در ہر جہت تخیل اثنینیت را مجالے بدست آمد و وسط جہات را یکطرف وجانب دیگر را طرف دیگر قرار دادند۔ غرض از لاتناہی وظرافت ذاتی کہ عبارت از ہمیں عدم تعین وتقدیر است اثنینیت اعتباری پیدا شد۔ مگر ایں لاتناہی در مرتبہ

فرود آمدہ بعالم تقید قریب تر گشت　الخ

ذات تمام ممکنات کے وجودات اور کمالاتِ وجودیہ کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس کائنات کی کسی بھی چیز میں جو کچھ کمالات پائے جاتے ہیں۔۔۔ان کا منبع وہی ذاتِ باری ہے اور جو نقائص یہاں ہیں ان کو بھی وجود وہیں سے ملتا ہے ذات ہی مرکز ہے اور ذات بحت صرافت کے درجہ میں دور تھی۔ اب وجود منبسط کے درجہ میں آنے سے عالم ممکنات کے قریب ہوگئی۔ پہلے درجہ میں انوار کی شدت اس قدر تھی کہ اس بارے میں کوئی عقل سوچ بھی نہ سکتی تھی۔ لیکن اس نئے درجہ (وجود منبسط) میں آنے سے اس کے انوار کی شدت اب عقل کی آنکھ کے نظارہ کی برداشت میں آگئی۔ صرافت ذات بحت کے درجہ میں کسی قسم کے تقید کا خیال کرنا بھی محال تھا اب وجود منبسط میں اس کو غیر متناہی بھی کہا جاتا ہے اس کا وسط بھی فرض کیا جاتا ہے اور اطراف خواہ غیر متناہیہ ہی کیوں نہ ہوں فرض ہو جاتی ہیں۔ گویا وہی ذات جس کا عقل نظارہ تک نہیں کرسکتی تھی اب تقیدت عقلی لگا کر اس کا تصور ونظارہ عقلی ممکن ہوگیا اور وہ ذات صرف نظارہ کے قابل ہوگئی۔

اکنوں می باید شنید مرکز ہم چوں دیگر دوائر وکرات　الخ

کسی مرکز سے غیر نہایت تک اُوپر نیچے دائرے فرض کئے جاسکتے ہیں۔ سب سے چھوٹا دائرہ وہی ہوگا جو مرکز کے سب سے زیادہ قریب ہوگا۔ اور تمام اطراف سے مرکز کے

بطون ذات بآن وحدت حقیقی کہ ایمان برآں اصل ایماں است ہمچولا تناہی مبدا سلسلہ اعداد
اعنی واحد باعتبار کسور باشد کہ عکس آں در سلسلہ
اعداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و انجا ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم
بود۔ بالجملہ چنانچہ ایں لاتناہی مصادم وحدت ذاتی عدد واحد نباشد۔ لاتناہی مرتبہ ذات باری
معارض وحدت اصل اونبود بلکہ وحدت مذکور مصدر کثرت مرتبہ ظہور بوجہ ہمیں کثرت مرتبہ
بطون باشد وعلم مرتبہ کثرت بذریعہ ہمیں کثرت بطون متحقق شود۔ زیادہ ازیں اگر خواستۂ
خدا است بمقامے دیگر گفتہ خواہد شد این جا ایں قدر یاد باید داشت کہ لاتناہی مذکور اگر ہست

ساتھ اس کی نسبت (فاصلہ) برابر ہوگی۔ سب دائروں کا مرکز یہی ہوگا اور اس مرکز کی
نسبت تمام دوائر کے محیطوں کی طرف برابر ہوگی کسی قسم کی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اب
اگر ذات باری تعالیٰ کو مرکزی نقطہ کہہ دیا جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ ذاتِ باری
کا تعلق تمام مخلوق کے ساتھ مساوی ہے۔ باعتبار خالق ہونے کے وہ سب کا خالق ہے اور
تمام موجودات میں وہی ایک جلوہ گر ہے اور اسی تجلی کی بدولت موجودات سے افعال کا
صدور ہوتا ہے۔ کائنات اس وجود منبسط کے ساتھ قائم ہے اور اپنے وجود میں اس کی محتاج
اور وجود منبسط میں ذاتِ باری تعالیٰ جلوہ افروز ہے۔ البتہ صادرِ اوّل کا تأخر ذاتِ باری
سے ضروری ہے۔ جب یہ بات واضح ہوگئی کہ وجود منبسط کا مرتبہ صورت اور عکس رکھتا ہے۔
کیونکہ یہاں تقیدات لگی ہوئی ہیں۔ اور قیودات کے لگنے کو ہی صورت کہا جاتا ہے۔ صورت
کا مشتق منہ صیرورت ہے۔ اور صیرورت کا معنی ایک شکل بدل کر دوسری شکل میں آجانا۔ لہٰذا
یہاں صورت اور عکس ہے۔ اب اس حدیث کا مفہوم بھی واضح ہوگیا۔

خلق اللّٰہ اٰدمَ علٰی صُوْرَتِہٖ

اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا فرمایا۔ اس
صورت سے مراد یہی ہے۔

وازیں جا بہ کیفیت تعلق علم خداوندی بہ معلوماتِ خود الخ

ازیں قسم است نہ از قسم لا تناہی معروف۔ اکنوں سخنے دیگر می باید شنید آنکہ از ہر طرف غیر متناہی باشد وسط را با طراف خود نسبت تساوی باشد ورنہ از تخیل کمی بیشی تناہی اطراف لازم آید وایں تساوی نسبت با طراف شاہد برآں است کہ غیر متناہی را تعبیر وتفسیر در عالم تناہی بشکل دائرہ وکرہ باشد چہ وسط اواعنی مرکز بجملہ اطراف خود نسبت واحد دارد۔ اعنی از ہر طرف بعد مساوی است وتخصیص بعد ازاں است کہ سطح کہ حقیقت دائرہ بمعنی سطح مدوراست یا قیم ومعروض آں بمعنی خط مستدیر موجود خاص است از اقسام بعد پس جائیکہ حقیقت مذکورہ یا قیم مذکور وجود خاص نباشد بلکہ وجود عام ومطلق باشد۔ حتّٰی کہ عموم واطلاق راہم گنجائش نباشد۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ کائنات کی ساخت اللہ تعالیٰ نے اپنے قالب پر بنائی ہے تو لامحالہ کائنات باری تعالیٰ کے صفات وکمالات کا مظہر ہوگی۔ اسی وجہ سے اگر ایک چیز ایک کمال رکھتی ہے تو دوسری چیز دوسرا کمال رکھتی ہے۔ جس درجہ میں ماہیات وحقائقِ اشیاء ہیں وہاں دوسری چیز صرف وہی ایک ذات ہے۔ وہی اس کا علم بالمعلوم ہے خواہ معلوم واجب ہو یا ممکن۔ جیسے آئینہ چھوٹا ہو یا بڑا اس میں مقابل چیز کا عکس ضروری آئے گا وجود منبسط کا جو حصہ کسی چیز کے وجود میں آئے گا، اس میں بھی ذاتِ باری کی تجلی آئے گی خواہ کائنات کا مجموعی حصہ ہو فلکیات یا افلاک کا مجموعہ ہو زمینیات اور زمین کا مجموعہ ہو یا ایک ذرّہ۔ سب میں جو وجود منبسط کا حصہ ہوگا وہاں تجلی ہوگی۔ جیسے سورج کی شکل وصورت چھوٹے بڑے آئینہ میں ایک ہی ہوگی اور چھوٹی بڑی صورتیں اور عکس سورج ہی کے ہوں گے صورتوں میں تعدد نہیں ہوگا ورنہ سورج میں تعدد لازم آئے گا۔ حالانکہ سورج ایک ہی ہے تعدد اگر ہے تو صرف مظاہر میں ہے کہ سورج کے مقابل رکھے ہوئے آئینے متعدد ہیں۔

آرے بوجہ تفاوت مادّہ وذی صورت درلوازمِ مادہ الخ

البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ ذی صورت جو مادّہ ہی ہے اس کے بدلنے اور تخلف (پیچھے رہ جانے) سے لوازمات میں اختلاف ضروری ہے اگر ایک حقیقت دوسری کے ساتھ مختلف ہے اور تبائن والی نسبت رکھتی ہے تو ان کے لوازم بھی ایک دوسرے کے خلاف ہوں

آنجا ایں تخصیص بیکار باشد بلکہ بجمیع الوجوہ نسبت تساوی باشد۔ اکنوں بشنوید حال ذات بابرکات ہمیں است تا آنکہ عموم و اطلاق رانیز آنجا رسائی نیست زیرا کہ ایں دو مفہوم از اضافیات اند در مقابل آنہا مفہوم دگر اگر موجود نباشد تحقق ایں مفہوم ہم معلوم و پیدا است کہ ذات وحدہٗ لاشریک لہٗ کہ منشاء وجود است در برابر خود مقابلے چہ دارد وجود کہ از و ناشی است آں ہم ازیں شرک برتر است۔

نظر بریں اطراف را بوسط خود و وسط را با طراف بہمہ نہج نسبت واحد باشد وہمچو مرکز و محیط دائرہ وکرہ رخ وسط ذات باطراف وتوجہ اطراف بمرکز باشد خط محیط دائرہ وسطح محیط کرہ

گے مثلاً مادّہ سے مراد انسانی حقیقت ہے نہ گوشت پوست اور ہڈیاں۔ تو انسانی حقیقت اور گھوڑے گدھے کی حقیقتوں میں اختلاف ہے اسی لئے ان کے لوازمات بھی کتنے مختلف ہیں مگر انسان کے افراد باہم مختلف ہونے کے باوجود ہر فرد پر انسان ہی بولا جاتا ہے۔ یہی حال دیگر چیزوں کا ہے گھوڑے اور گدھے کے افراد کتنے ہی مختلف کیوں نہ نظر آئیں رنگ، صورت، قد کاٹھ وغیرہ میں لیکن ان پر اطلاق گھوڑے اور گدھے کا ہی ہوگا۔ کیونکہ ان افراد کی حقیقت ایک ہی ہے۔ حقیقت کا اطلاق سب پر برابر ہوگا۔ اور درجہ بدرجہ حقائق اپنے افراد پر صادق آئیں گے، انسان، حیوان، جسم ناطق، جسم مطلق، جوہر اور سب سے اُوپر وجود منبسط اس کا اطلاق سب پر ہوگا۔ اور اس کے لوازمات بھی تمام کائنات میں پائے جائیں گے۔ اس کو تکثر انقسامی کہتے ہیں۔ اور ایک تکثر انطباعی ہے۔ جس کی مثال حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ملکہ برطانیہ کی تصویر والے روپیہ سے پیش کی ہے کہ اس دَور میں چاندی کا سکہ ہوتا تھا اور اس پر ملکہ برطانیہ کی تصویر کندہ ہوتی تھی۔ اب تصویر ایک ہی ہے جب کہ روپے متعدد ہیں۔ یہی حال آج کل کسی بھی تصویر والے نوٹ یا سکے کا ہے کہ تصویر ایک ہی ہوتی ہے۔ لیکن نوٹ یا سکے متعدد ہوتے ہیں۔ اسی طرح کوئی ایک شکل مثلاً مستطیل کی شکل متعدد کاغذات پر بنانا۔ تو شکل مستطیل ایک ہی ہوگی۔ اور کاغذ متعدد ہوں گے۔ تکثر کا ایک اور قسم بھی ہے۔ تکثر تکسیری ۔کہ کسر کے بعد اجزاء پر کل والا نام نہ بولا جا سکے۔ جیسے دائرہ کی شکل اگر اس کا اکثر حصہ کاٹ

ببیں چہ ساں بر مرکز افتاں است ہمہ تن رو بایں طرف دارد و نظر بریں اطراف را در مانحن فیہ بجانب وسط ہم چنیں اقبال و توجہ باشد و نیز تلاقی تی ہمہ نسبت در وسطہ ضرور باشد بایں اندراج و اندراج کہ یکے بر دیگرے تو بر توافتادہ وسط از اطراف کہ تفرید محض و صرافت بحت دارند متمیز شود و صورتے جداگانہ پیدا کند۔ لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لاتناہی بحیثیت ذہاب الی غیر النہایت ہمہ توجہ وسط باطراف بود بتولد نسبت درمیان وسط و اطراف را وجہ و حرکت بجانب داخل و وسط پیدا شد۔ ایں حرکت توجہ را بر مرکز رسیدہ اگر مبدل بسکوں ندانند بلکہ ازاں گذرانیدہ بطرف مقابل برند و ہم چنیں ازاں طرف بایں آیند دو حرکت متقابلہ یکے بر

دیا جائے تو اب اسے دائرہ نہیں کہا جائے گا۔ اگر محیط کا ایک حصہ کاٹ دیا جائے تو اسے محیط نہیں کہا جاتا بلکہ اس کا نام قوس ہو جائے گا علیٰ ہذا القیاس۔ اگر مثلث کا ایک کونہ الگ کر دیا جائے تو اُسے مثلث نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ اب زاویہ کہلائے گا۔

ما اصلی مادّہ را کلی طبعی نام نہیم و صورت آنرا کلی جنسی الخ

یہاں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ واضح طور پر یہ فرماتے ہیں کہ وجود منبسط مادّہ اور کلی طبعی ہے کیونکہ ممکن ہونے کی بناء پر تکثر کو قبول کر سکتا ہے بخلاف صورت کے۔ وہ ذات باری کا عکس ہے اور تکثر سے مبرّا ہے صرف مرایا (آئینے) میں تکثر ہے صورت ایک ہی ہے جو وجود منبسط غیر متناہی میں جلوہ افروز ہے اور جہاں جہاں وجود منبسط کے حصص جائیں گے ان تمام موجودات میں یہی صورت جلوہ گر ہوگی اس میں تعدد نہیں۔ وجود منبسط چونکہ تمام ممکنات میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کے لوازمِ ذات بھی تمام ممکنات میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ذات کا ممکنات کے ساتھ اتحاد نہیں اس لئے اس کے لوازم بھی ممکنات میں نہیں پائے جاتے۔ ذات باری کے ساتھ ہی مخصوص رہیں گے۔ البتہ اُن کے عکوس بواسطہ وجود منبسط تمام ممکنات میں جلوہ گر ہوں گے۔

جب یہ اَمر ثابت ہو گیا۔ کہ صورت قابل انقسام نہیں۔ صورت کے اندر وحدت ہی ہے تو یہ چھوٹا بڑا ہونا بلکہ سرخ و سبز ہونا وغیرہ کمیات و کیفیات و دیگر مقولوں سے صورت

دیگرے افتد علاوہ تحقق مرکز دائرہ یا کرہ دیگر در خیال پیدا آید وتمثال ذات وعکس آں نمود ارشود آنچہ آں طرف بود بوجہ حرکت منعکس شدہ ایں طرف آمد وآنچہ ایں طرف بود آں طرف رفت وظاہر است کہ عکس وتمثال ہمیں را گویند والطباع وانعکاس ہمیں باشد واولیں مصداق از مصادیق ہوالاوّل والآخر والظاہر والباطن پدیدار آید۔ چوں ایں حرکت اوّلیں حرکت است کہ بظہور آمد ودر حرکت صدد باشد حاصل ایں حرکت را صادر اوّل باید گفت۔ وچوں ایں حرکت من ذاتہ الیٰ ذاتہ فی ذاتہ باشد چنانچہ ظاہر است چہ وسط وطرف ہمہ یک شیٔ واحد است اختلاف ماہیت نیست لازم آید کہ دریں حرکت ہر چہ بر متحرک آید ہمیں وجود وتحقق

پاک ہوگی یہ سب عوارضات مادّہ ہیں اور وجود منبسط کو عارض ہوتے ہیں۔ انسان، حیوان، نباتات، جمادات ان میں یہی مادّہ فٹ ہوتا ہے اور بظاہر یہ چیزیں صورت سے نظر آتی ہیں۔ مگر یہ سب عوارضاتِ مادّہ ہیں۔

پس عظمتِ واجب وحقارتِ ممکن وکبریائی واجب وصغیر ممکن مانع نزول نہ بود الخ

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات میں صرف عکس وصورتِ ذات باری ہوتی ہے جس کو تجلی سے تعبیر کیا جاتا ہے تو اب یہ استبعاد ختم ہوگیا کہ اتنی ذات ممکنات میں کیسے نزول کرسکتی ہے جب کہ ذاتِ واجب اور یہ ممکن وہ ذاتِ عظیم اور یہ ممکن حقیر۔ کیونکہ استبعاد تب ہوتا جب یہ کہا جاتا کہ ذاتِ باری خود ممکنات میں آ کر ان کے ساتھ متحد ہوتی ہے۔ یہاں تو متحد ہونے والا صرف وجودِ منبسط ہے اب صورتِ آدم علیہ السلام اللہ ہی کی صورت ہے اور لوازمِ نفس صورت بھی وہی ہیں۔ البتہ لوازمِ وجود وقِدم یہاں نہیں پائے جائیں گے اور لوازمِ امکانی مثلاً حدوث، زمان، مکان سب اس کو عارض ہوں گے۔ اس سے تعدد ثابت کرنا درست نہیں کہ یہاں لوازمِ صورت نہیں اور امکان کے لوازم سب موجود ہیں۔ لہٰذا یہاں صورت اور ہو اور اصل صورت اور ہو۔ جب بالذات اور بالعرض پر غور کریں گے تو یہ تعدد والا اعتراض خود بخود ذہن سے ختم ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ بات پہلے واضح کی جاچکی ہے کہ اصل اگر ہو بہو یہاں آتا تو اس کے لوازم بھی یہاں آتے مگر یہاں تو اس کی صورت کا عکس اور پرتو

باشد زیرا کہ وقت حرکت عروض افراد آں مقولہ ضروراست کہ دراں مقولہ حرکت بود متحرک فیہ ہمیں ذات بحت است کہ ہستی بحت است چیزے پیش نیست۔ لیکن ہر چہ بالعرض آید بہ نسبت بالذات ضعیف باشد اندریں صورت ایں عارض اوّل وجود باشد مگر ضعیف از وجود ذاتِ اینجا کیفیت صدور صادر اوّل کہ وجود بود بوضوح پیوست وہم متحقق گردید کہ محل مرکز در غایت تحقق وشعشعاں وجود باشد۔ چہ عوارض معلومہ غیر متناہیہ تو برتو افتادہ اند و در باقی مواقع فقط اجتماع دو مرتبہ باشد۔ مگر بہر طور ایں وقت ہم مرکز وہم اطراف او چیزے از صرافت فرود آمدہ بعالم تقید قریب تر گشت چہ در تقید وتعین ہمیں اجتماع باشد و اطلاق و بساطت برہم شود۔

ہے۔ لوازم تو اصل صورت کے ساتھ رہتے ہیں وہ دوسری جگہ منتقل نہیں ہوتے۔

اکنوں باز پس می رویم دہ عرض می کنم الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک بار پھر گزشتہ سطور میں واضح اور ثابت شدہ اُمور کا اعادہ فرماتے ہیں۔ کہ وجود منبسط میں مندرجہ ذیل نسبتیں پائی جاتی ہیں۔

(۱) وجودِ منبسط کی ایک نسبت ذاتِ باری کے ساتھ غیر متناہی والی ہے۔ کہ وجود منبسط غیر متناہی ہے۔

(۲) دوسری نسبت غیر مادّی والی ہے۔ کہ وجود منبسط غیر مادّی ہے۔

(۳) تیسری نسبت عدم قبول فرق والتیام والی ہے کہ وجود منبسط فرق والتیام کو قبول نہیں کرتا۔

(۴) تمام اشیاء اپنے وجود میں اس وجود منبسط کی محتاج ہیں اور یہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں۔

(۵) پانچویں نسبت یہ ہے کہ یہ غیر متناہی مادّی بھی ہے اور شفاف بھی۔ اس میں مقابل چیز کا عکس اُتر سکتا ہے۔

(۶) چھٹی نسبت یہ ہے کہ یہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں۔ کیونکہ ذاتِ باری

بایں سبب ازاں لطافت کہ بود تنزل فرمود وازاں شدت ظہور کہ موجب اضمحلال دیگر ظاہرات ومستنیرات اعنی صفات ومانع حصول صورت بود بانحطاط آمدہ درخور نظارہ دیدار شدا کنوں می باید شنید کہ مرکز ہمچو دیگر دوائر وکرات صغار کہ از مرکز گرفتہ تا محیط متخیل ومتوہم تواں شد بہر صورت محیط باشد زیرا کہ صغیر تریں کرہ ودائرہ کہ مرکز متوہم می تواں شد آنست کہ ملاصق ومتصل مرکز باشد وظاہر است کہ اندریں صورت آں صغیر ترین دائرہ یا کرہ ہمی مرگز یا شد جوف وبس۔ نظر بریں ایں دائرہ کہ بر بالاء مرکز تو ہم تواں کرد بر شکل محیط باشد بایں لحاظ اگر گوئیم کہ نقطۂ جامع النسب کہ بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناہی پیدا شد صورت

واجب ہے اور وجود منبسط ممکن ہے۔ امکان کی وجہ سے اس میں عدم ہے۔ درمیان میں کوئی چیز حائل نہیں اس لئے کہ ابھی تک کوئی شے موجود ہی نہیں تو حائل کیسے ہو اس میں عکس واجب آئے گا اور یہ عکس وصورت تعین اوّل ہوگا۔

اس کو دو اعتبار سے دیکھا جائے گا اس میں انتقال ایک حالت سے دوسری حالت تک۔ اگر اس کا لحاظ کرو تو یہ صورت کہلائے گی۔ اگر دونوں کا تمیز اور تشخص الگ الگ کیا جائے تو ایک میں صرافت محضہ ہے۔ کسی قسم کی قید یہاں نہیں۔ یہ ذات باری ہے اور اگر قیود کا اعتبار کریں تو یہ وجود منبسط ہے۔

اس کی ایک اور تعبیر بھی ہوسکتی ہے کہ صورت کا اندرونی اور داخلی حصہ اگر اس کا لحاظ کیا جائے تو یہ داخل نہیں بدلتا اور خارج صورت صورت بدلتا ہے۔ اب یہ داخل اور خارج کا لحاظ کرنے سے ایک تعین لگ گیا۔ اس تعین کا نام ہی علم ہے۔ علم میں انکشاف ہوتا ہے اور تمیز کا نام علم ہے۔ علم میں ایک چیز کی تمیز دوسری چیز سے ہوتی ہے۔

وانکشاف ہمیں تمیز یکے از دیگرے وانفعال ازاں است الخ

انسانی قوت مدرکہ کو قوۃ درّاکہ یا کاشفہ اس وقت کہا جائے گا جب کسی چیز کی صورت اس میں منقش ہو کر اس کو درّاکہ کاشفہ یا منورہ کردے۔ انسان کی ذہنی قوت کا یہ حال ہے تو ذاتِ باری تعالیٰ خود کشف خود درک ہے اور خو[illegible] اپنے آپ کے سامنے موجود ہے وہاں

ذات است غلط نبود۔ چہ ایں تجدد کہ دانستی مستلزم صیرورت اعنی انتقال من حال الی حال
است ومیدانی کہ صورت از ہمیں صیرورت مشتق است واطلاق صورت جائے کہ باشد
باعتبار ہمیں صیرورت آرے ایں قدر مسلم کہ ایں تجدد وصیرورت ذاتی است نہ زمانی تقدم و
تاخر ذاتی مصحح ایں اطلاق است نہ تقدم وتاخر زمانی۔ غرض چوں ایں صورت اوّلیں صورت
است ودر ذات وایں صورت توسط حقیقتے دیگر موجب انتساب نیست ایں صورت را صورت
اللہ اگر گویند بجا است ازیں جا معنی خلق اللہ آدم علٰی صورتہ باید دریافت۔ وازیں جا بہ
کیفیت تعلق علم خداوندی بہ معلومات خود خواہ واجبات باشند۔ یا ممکنات می تواں رسید یعنی

انکشاف کے لئے کسی اور چیز کے انتظار کا کیا معنی اس لئے یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ ذات
باری تعالیٰ کو اپنا انکشاف تام حاصل ہے۔ نیز وہاں غور، ارادہ واَزل سے موجود ہے لہٰذا
تمام کائنات کی ماہیات اور حقائق بھی یہی ذات باری تعالیٰ ہے اور کوئی چیز نہیں لہٰذا اس کو
جس نام سے موسوم کریں درست اور صحیح ہے۔ تعین اوّل کہیں، تعین علمی کے نام سے پکاریں
یا تعین حبی مانیں سبھی صحیح ہیں۔

چہ در حب وعشق ہمیں اقبال وتوجہ ذی ادراک بر دیگراں باشد الخ

کیونکہ محبت میں اور کیا ہے جس کے ساتھ محبت ہوتی ہے ہمہ تن اور ہمہ وقت توجہ
اسی طرف رہتی ہے اس توجہ کا نام حُب، محبت اور عشق ہے یہاں بھی یہی صورتِ حال ہے۔
تعین اور تقید کی وجہ سے ذات باری کی توجہ اپنی ذات ہی کی طرف ہوگی اور دوسری کوئی چیز
نہیں ہے کہ اس کی طرف توجہ ہو۔ اس لئے تعین حبی کہنا بجا ہے۔

بتقدم حب وصورت بر علم اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد الخ

اگر علم سے پہلے حب وصورت کوئی کہے (مانے) تو یہ کہنا بھی بجا ہوگا اس لئے کہ اگر
حیات حقیقت پر غور کیا جائے تو مآل یہی نکلے گا جو سبب وذریعہ علم وادراک بنے اس سے کوئی
دوسرا تعین حاصل نہیں ہوسکتا۔ جو علم وادراک کا مبائن ہو اور علم میں توجہ خود بخود ماخوذ ہے۔
مذکورہ تعبیر میں کوئی نقص اور قباحت نہیں کیونکہ علم سے پہلے اگر کسی چیز کی ضرورت ہے تو وہ

ممکنات را بر قالب ذات وصفات خود ساختہ اند۔ واز یں جا است کہ ممکنے مظہر کمالے است و دیگر مظہر کمال دیگر۔ یعنی چنانکہ عکس آفتاب در آئینہ کہ بر شکل آفتاب باشد ہمچو آفتاب بر قدر تحقق وثبوت خود مظہر نور می باشد واز ینجاست کہ اجسام متقابلہ بآں منور شوند ہمیں طور عکوس ذات وصفات مظہر ہماں کمالات باشد کہ دراصل است۔ ارے بوجہ تفاوت مادّہ وذی صورت درلوازم مادّہ وذی صورت تفاوت ضروری است۔ مگر غرضم از مادہ درینجا فقط ہمیں ذی صورت است ہر چہ باشد نہ اجزاء جسمانی ووجہ ایں ظہور کمالات وآں تفاوت لوازم مادہ و اصل این است کہ تکثر بدو قسم است یکے تکثر انقسامی دوم تکثر الطباعی جائے کہ ایں است

صرف حیات ہے کیونکہ حیات کے بغیر علم ناممکن ہے۔ جب حیات ہی علم وادراک میں ماخوذ ہے تو علم سے محبت پہلے ہوگئی اب اسی حیات کو بوجہ انکشاف صورت علم کہہ دیتے ہیں ورنہ یہ وہی حیات ہے۔ اس انکشاف کی وجہ سے علم قوت سے فعل کی طرف اُتر آیا۔ حیات کے اسی تعین کو اس توجہ الی الصورت اور انکشاف کی وجہ سے حُب کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

آرے درحیات وحب فرقے باریک است الخ

صفات اضافیہ میں کبھی ایک طرف اس کا اتصال مان کر دوسری طرف سے اس کی نسبت منقطع کر دیتے ہیں۔ اس وقت وہ صفت اتصال والی طرف میں صفت لازمہ ہوگی۔ اور کبھی اس کا اتصال ایک طرف کے ساتھ مان کر دوسری طرف کا نہ اتصال اعتبار کرتے ہیں نہ انقطاع۔ جیسا کہ نور ایک جانب سے دُوسری جانب انتقال پذیر نہ ہو تو منور (روشن کرنے والا) کی یہ صفت لازمہ ہوگی۔ اور اگر مفعول پر صرف نور کے وقوع کا اعتبار کیا جائے تو اس وقت یہ منور (روشن ہونے والا) کی صفت لازمہ ہوگی۔ جب یہ قانون ذہن نشین ہوگیا تو اب مذکورہ مسئلے کی وضاحت ملاحظہ ہو۔ حیٰوۃ میں قطع نسبت وتعلق طرف صرف انکشاف اور اقتضاء کا لحاظ صرف ایک طرف کرو تو یہ حیٰوۃ ہے اور اگر تعلق نہ کرو تو یہ ارادہ اور حُب ہوگی اس طرح حیٰوۃ صفت لازمہ ہوگی اور دوسری دو صفتیں متعدی ہوں گی۔

بالجملہ حیٰوۃ را نظر بتعین علمی است الخ

آں نباشد و در موضعیکہ آں است ایں نبود۔ شرح ایں عقدہ اگر مطلوب است می باید شنید کہ مرادم از تکثر انقسامی ایں ست کہ بعد تکسیر و پارہ پارہ کردن اطلاق اسمیکہ بہر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطرہ قطرہ گردانند باز ہم اطلاق آب ہماں ساں درست است کہ بود و غرضم از عدم ایں تکثر ایں است کہ اصل رابشکنند باز اطلاق اسم اوّل نتوانند مثلاً شکل مثلث و مربع و دائرہ وغیرہ اعنی ایں ہیئت را قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکنند و پارہ پارہ کنند اطلاق ایں اسماء درست نبود چنانچہ ظاہر است۔ اگر دائرہ اعنی خط متدیر را کہ خالی از سطح باشد بشکنند باقی را قوس گویند نہ دائرہ و ہم چنیں خطوط ثلاثہ یا اربعہ متلاقیہ را شکل مثلث و

جو لوگ تعین علمی کو تعین حیاۃ سے پہلے مانتے ہیں۔ ان کی نظر اس اَمر پر ہے کہ حیاۃ مرکب ہے علم و اِرادہ سے۔ اور جو لوگ اس کی ترکیب پر نظر رکھتے ہیں تو ان کو علم مقدم ماننا چاہئے کیونکہ مرکب اپنے اجزاء سے مؤخر ہوتا ہے۔ اجزاء اس پر مقدم ہوتے ہیں۔ مگر صوفیائے کرام کی اپنی الگ اصطلاحات ہیں۔ جو علم کو حیٰوۃ کے بعد مانتے ہیں وہ علم بمعنی مصدری لیتے ہیں یا مرتبۂ فعلیت مراد لیتے ہیں اور یہ دونوں اَمر حیٰوۃ کے بعد ہوتے ہیں کیونکہ یہ مرتبہ معلوم کے ساتھ علم کے تعلق کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

اکنوں دیگر باید شنید کہ چوں حیاۃ را حاصل ترکیب الخ

جب حیات مرکب ہے۔ اس کی ایک جز و علم اور دوسری اقتضاء ہے۔ اب علم کو اصل اور اقتضاء کو اس کے تابع شمار کیا جائے گا یا اس کا عکس۔ پہلی صورت میں اگر مفعول کی نسبت سے آزاد اعتبار کریں اور اس کو عالم کہیں تو یہ صورت حقیقت کے قریب ہوگی اور اقتضاء کو اِرادہ کہو اور مراد (جس کا اِرادہ کیا جائے) سے اس کی نسبت قطع نہ کرو تو اس کو اِرادہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا اب اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اِرادہ اس حرکت کا نام ہے جو صادر ہو کر کسی دوسری چیز پر وقوع پذیر ہو جائے اور اس کی ایک شکل و صورت مذکور بن گئی۔ جس کا ذکر ہو چکا ہے۔

ہمیں طور احاطہ آں صورت اگر بقبضہ تعبیر کنیم درست باشد الخ

اسی طرح صورت ہمیشہ ذی صورت کو محیط ہوتی ہے۔ اگر اس احاطۂ صورت کی تعبیر

مربع است اگر بشکنند مثلث ماند نہ مربع بلکہ زاویہ یا خط باقی ماند غرضم از تکثر الطباعی این است کہ یک شکل واحد در مواقع متعددہ و مراد با مختلفہ و مظاہر متنوعہ ظہور کند مثلاً دائرہ یا مربع در آئینہ منطبع می تواں شد و در سطوح متعددہ ایک شکل را نقش تواں بست۔ شکل ملکہ بر روپیہ منقش است بر جا ہموں است کہ بر چہرہ بلکہ عارض است مگر چناں کہ دریں اشکال ایں تکثر اوست آں نیست۔ ہم چنیں در موارد تکثر انقسامی تکثر الطباعی نباشد فقط تکثر انقسامی بود یعنی مادّہ واحد را در مواضع متعددہ در یک وقت نتواں برد چنانچہ بدیہی است۔ آرے اجزاء مادّہ ہم ہماں شکل دارند کہ شکل مادہ باشد و ازیں جاست کہ بعد تقسیم ہم اطلاق مقسم درست

ہم قبضہ سے کریں اور یوں کہیں کہ صورت نے ذی صورت کو قبضہ میں لے رکھا ہے تو یہ کہنا بجا اور درست ہوگا، خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ علم کو حیاۃ کہنا اور اقتضاء کو اِرادہ سے تعبیر کرنا نیز احاطہ کو قبضہ کا نام دینا یہ سب اصطلاحات درست اور صحیح ہیں اور اسی قبضہ کا نام قدرت ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے علم کے بعد اِرادہ ہوتا ہے، علم و اِرادہ کے درمیانی ملتقی میں مشیئت ہے۔ مشیئت کا تعلق حیاۃ و اِرادہ کے ساتھ تو بے شمار ہے کہ اِرادہ میں حرکت ضروری ہے تا کہ صدور کے بعد وقوع ہو، حیاۃ میں علم وادراک ضروری ہے جب کہ مشیئت میں نہ حرکت ضروری ہے اور نہ ہی علم۔ بلکہ ملتقی علم و اِرادہ کے درمیان مشیئت ہوگی۔ اب اِرادہ و مشیئت وقدرت جمع کر کے علم پر لگا دو تو کلام حاصل ہوگی یعنی علم کے بعد مشیئت و اِرادہ کے بعد قدرت اور اس کے بعد اظہار مافی الضمیر کا وقت آ جاتا ہے جس سے کلام کی صفت فعلیت کے درجہ میں آ جاتی ہے۔ اگر علم و اِرادہ وقدرت کو جمع کر کے صادرِ اوّل یا وجود کے ساتھ ملایا جائے تو تکوین والی صفت حاصل ہو جائے گی۔

> ایں ترتیب کہ فلاں صفت را اصل و موصوف قرار دہند و فلاں را تابع و وصف و فلاں صفت را بر فلاں افگنند را بر فلاں صحیح نباشد الخ

اللہ تعالیٰ کی صفات میں ترتیب قائم کرنا کہ فلاں صفت اصل ہے اور فلاں صفت اس کے تابع اور وصف ہے اور اسی طرح یہ کہنا کہ فلاں صفت کے ساتھ ملاؤ تو فلاں صفت حاصل

باشد یعنی صورت مقسم بوجہ قبول تکثر الطباعی براجزاء واقسام ہم عارض شود۔ مااصل مادّہ راکلی طبعی نام می نہیم وصورت آنرا کلی جنسی ووجہ تسمیہ خود ظاہراست چہ کلیت کہ مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد ودر کلی جنسی بالعرض از تعدد مرایا ومناظر تعدد بالعرض بادلاحق وعارض شود ورنہ فی حد ذاتہ ہماں واحد است کہ بود۔ وازیں جاست کہ تصویر در دلالت برصورت صاحب صورت کوتاہی نمی کند اگر تعدد در ذات صورت بودے در تصویر وصورت صاحب تصویر تبائن محض بودے وتغائر بحت وبایں وجہ الطباق کہ مدار دلالت برآں است یک لخت مفقود می شد بالجملہ اینجا تکثر در ذات کلی نباشد در مرایا ومظاہر باشد وایں کوتاہی وکلانی در صغرو

ہوگی۔ یہ واقعی اور نفس الامری چیز نہیں کہلائے گی کیونکہ تمام صفات دفعۃً مجموعۃً بلا تقدم تاخر حاصل ہیں اور جب تک تقدم وتاخر کا اعتبار نہ ہو اُصل وفرع کے تعین کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ بات کہ فلاں صفت کے ساتھ ملاؤ تو فلاں صفت حاصل اور موجود ہو جائے گی اس وقت واقعہ اور نفس الامر کے مطابق ہوگی جب تقدم تأخر ہو جب تقدم تأخر نہیں تو یہ کہنا بھی نفس الامری نہیں۔ لہٰذا یہ ترتیب جو صوفیائے کرام بیان کرتے ہیں۔ قیاسی اور انتزاعی چیز ہے۔ اس لئے کہیں تعین اَوّل کہیں وجود باری، کہیں علم باری اور کہیں نقطۂ حب قرار دیا گیا ہے۔ اگر نفس الامری بات ہوتی تو ایک متعین چیز ہوتی۔ اسی اختلاف سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ قیاسی چیزیں ہیں جن میں اختلاف کی گنجائش ہے لیکن اختلاف کے باوجود اصل مقصد میں کوئی اختلاف نہیں نہ ہی اس اختلاف کا اصل مقصد پر کوئی اثر پڑتا ہے کیونکہ اصل ذات باری تعالیٰ کے لئے اثبات صفات ہے۔ وہ سبھی لوگ بلا اختلاف مانتے ہیں اور یہ بھی بلا اختلاف تسلیم کرتے ہیں کہ بغیر تقدم تاخر بیک وقت مجموعۃً دفعۃً موجود ہیں۔

زیرانکہ چنانکہ معلوم صورت بدست آمد علم بمعنی مابہ العلم ومابہ الکشف والانکشاف نیز ہمیں صورت باشد۔ الخ

حجۃ الاسلام یہاں سے علم والی صفت کی تفصیل بیان کررہے ہیں۔ کہ معلوم کی صورت جہاں آئے گی وہی علم کی صورت بھی ہوگی۔ کیونکہ مابہ العلم ومابہ الکشف وہی صورت

کبر در مرایا و مظاہر بودند در ظاہر مرئی مگر مظاہر و مرایا با تعدد و تباین بوجہ وحدت صورت متجانس یک دیگر باشند و در کلی طبعی قابلیت تکثر خود در ذات او بود۔ اندریں صورت مادّہ کلی طبعی باشد۔ وصورت کلی جنسی ۔ آں قابل انطباع نیست کہ لوازم آں ہمراہ روند۔ ایں قابل الطباع است لوازم آں بالضرور در ہمراہ باشند۔ چوں ازیں اشارہ معلوم شد کہ صورت قابلِ انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی و کوتاہی بلکہ از سبزی و سرخی وغیرہ الوان ہم منزہ باشد ایں ہمہ از عوارض مادہ باشند گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس عظمت واجب و حقارت ممکن و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نہ تخلف لوازم وجوب وظہور لوازم

ہے یہاں علم اور معلوم ایک ہی ہیں علیحدہ علیحدہ چیزیں نہیں۔ مسئلہ کی وضاحت اس مثال سے ہوتی ہے۔ سورج کی روشنی جب کسی رنگ وشکل پر پڑتی ہے تو اس رنگ وشکل کی صورت روشنی کی نچلی سطح پر پیوست ہو جائے گی۔ صرف فرق یہ ہوگا کہ اصل رنگ وشکل میں تو صرف اتنا ہوگا کہ اصلی شکل جو معلوم کے ساتھ قائم ہے اس میں جہاں اُبھار ہے اس روشنی والی شکل میں وہاں گہراؤ ہوگا اور اصلی شکل میں جہاں گہراؤ ہوگا وہاں روشنی والی شکل میں اُبھار ہوگا۔ جیسا کہ قالب اور سانچے میں جہاں جہاں اور جیسا گہراؤ ہوگا وہاں ویسا ہی مقلوب میں اُبھار ہوگا۔ اور جہاں قالب میں اُبھار ہوگا وہاں مقلوب میں گہراؤ ہوگا اس کو فرق ظہور و بطون کہتے ہیں اور فرق ظہور و بطون صورت میں نہیں بلکہ معروض صورت میں ہے۔ خواہ وہ معروض کوئی بھی ہو۔

پس چنانکہ معلوم را دو صورت است یکے اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است الخ

معلوم کی دو صورتیں ہیں ایک وہ صورت جو کہ ذات باری کی طرف سے صادر ہو کر صادرِ اوّل یا وجود منبسط میں جلوہ گر ہوتی ہے یہ صغیر ہوگی کیونکہ وجود منبسط امکان کی بنا پر قابل تجزی ہے اسی وجہ سے یہ دوسرے ممکنات کے ساتھ متحد بھی ہے بخلاف ذات باری کے وہاں یہی صورت غیر متناہی ہے کیونکہ ذات بابرکات قابل تجزی نہیں بسیط محض ہے اس طرح علم مابہ العلم والکشف بھی درجہ وجود منبسط میں محدود ہوگا۔ لیکن درجہ ذات باری تعالیٰ میں غیر متناہی۔ اس سے تمام صفات باری کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ کہ جب وہ صفات

امکاں دلیل عدم الطباق واتحاد صورتیں بود اندریں صورت صورت آدم علیہ السلام ہماں صورت اللہ بودولوازم نفس صورت ہم ہماں آرے لوازم وجوب از قدم وغناء وذاتیت وغیرہ متخلف گردندولوازم امکاں از حدوث وزماں ومکاں ہمہ عارض شوند۔ اکنوں باز پس میرویم وعرض می کنیم ایں تعینی کہ در تحقق ایں صورت بکار آمد اَوّلین است پس اگر باعتبار انتقال من حال الٰی حال گیرند صورت باشد چناں کہ عرض کردہ ام واگر باعتبار تمیز مادتین اعنی داخل صورت وخارج آں گیرند ہمیں تعین موجب حصولِ علم بود چہ سرمایہ علم وانکشاف ہمیں تمیز یکے از دیگرے وانفعال آں ازاں است کہ بحصول صورت درقوت دراکہ اعنی مادہ مدرکہ

ممکنات میں جلوہ گر ہوں گی تو متناہی اور محدود ہوں گی اور ذاتِ باری میں وہی صفات غیر متناہی اور غیر محدود ہوں گی جیسا کہ کلامِ باری عزّ اسمہٗ جب حروف وصوت کی شکل میں جلوہ افروز ہوگی تو متناہی ہوگی اور ذاتِ باری کے درجہ میں غیر متناہی، یہی حال وجود، سمع بصر، قدرت اور حیٰوۃ وغیرہ صفات کا ہے۔ جب تک کسی ممکن میں جلوہ گر نہیں۔ تو درجۂ ذاتِ باری میں غیر متناہی ہیں۔ اور جب کسی ممکن میں جلوہ افروز ہوں گی تو متناہی ہوں گی البتہ وجود دوسرے ممکنات میں آ کر محدود ہوگا۔ مگر وجود منبسط چونکہ غیر متناہی ہے اس لئے وہاں تجلی وجود باری میں بھی غیر متناہی ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے علم بمعنی صورت اور علم بمعنی ما بہ الانکشاف کے دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ صغیر اور متناہی۔ جب کہ دوسرا مرتبہ غیر متناہی۔ اور دوسرے مرتبہ میں علم عین معلوم اور معلوم عین علم ہے۔

باز ایں صورت بانضمام قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضروراست برنگ صُوَر غیر متناہیہ جلو،خواہد نمود الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے صفاتِ باری تعالیٰ کی بحث کو اس قدر سلیس اور عمدہ پیرایہ میں بیان فرمایا ہے کہ اس کا مطالعہ کر لینے کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب خیر کثیر کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے بلکہ اس کی افادیت کا صحیح اندازہ بھی ہو جاتا ہے کہ

کاشفہ منورہ باشد و پیدا است کہ ذات بابرکات دریں کمال چہ قدر کمال دارد نظر بریں ایں تعین را اگر تعین علمی و تعین اوّل گویند بجا است و از آنجا کہ موجب ظہور ایں تعین و تقید اقبال ذات بر ذات آمدہ اگر ہمیں یقین را تعین حبّی گویند زیبا است۔ چہ در حُب و عشق ہمیں اقبال و توجہ ذی ادراک بر دیگراں باشد و بتقدم حُبّ و صورت بر علم اگر اقرار کنیم دُور از عقل نباشد زیرا کہ پس از تحلیل حیوۃ و تنقیر حقیقت او زیادہ ازیں اقتضاء و خواہش کہ مفاد حُب و عشق و اقبال و توجہ ذی ادراک بر دیگراں باشد چیزے نمی برآید۔ لیکن ایں ہم ظاہر است کہ ایں اقتضاء قبل ظہور تعین علمی موجب ظہور تعینی دیگر تحقق صورتے دیگر نگر دیدہ تا گوئیم کہ تعین حبی یا

واقعی یہ کتاب خیر کثیر یعنی اسم بامسمی ہے وگرنہ خیر کثیر کے مطالب کا فہم وادراک کارے دارد۔

جب یہ معلوم ہوگیا کہ علم کسی چیز کی شکل وصورت کا نام ہے اور یہ تعین ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ لگ گیا ہے۔ تو دیگر تعینات بھی لگاتے جائیں کیونکہ ان صفات کا ظہور بھی ضروری ہے۔ نیز ہر صفت کا تعین الگ الگ ہے۔ ان میں سے ایک یا دو یا تین اگر صفتِ علم کے ساتھ لگائیں تو ایک صفت حاصل ہو جائے گی کیونکہ اشیاء متناہیہ سے تراکیب غیر متناہیہ حاصل ہوسکتی ہیں اسی طرح صفاتِ غیر متناہیہ جلوہ گر ہوں گی۔

اس کی مثال یوں سمجھئے۔ علماء ہندسہ کے نزدیک تمام شکلوں کی دار و مدار مثلث اور دائرہ پر ہے۔ مثلث سے مربع، مستطیل، منحرف اور معین شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ مثلث اور دائرہ کو ملانے سے مخمس اور مسدس پیدا ہوتی ہیں۔ اس طرح ان دو بنیادی شکلوں سے بے شمار شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہی حال صفات کا ہے۔

پس ایں ہمہ صور متعاقبۃ الظہور غیر متناہیہ کہ بنوعے ازاں در اوراق لاحقہ الخ

یہ صور جن کی بحث گزشتہ سطور میں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں ان کو جناب باری تعالیٰ کے تصورات جاننا چاہئے اور ان تصورات (صُور) کے درمیان ان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ضرور ہوگی۔

مساوات، تبائن، عموم خصوص من وجہ، عموم خصوص مطلق۔ جب نسبت تبائن ہوگی تو دو

تعین صورتی ازیں تعین مقدم است بلکہ لحاظ تعین علمی در حیٰوۃ و حب ماخوذ است چنانچہ اضافت توجہ اقبال بجانب ذی ادراک خود مشیر بایں است اندریں صورت اشارہ صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد کہ بوجہ ظہور صورت مذکور اقرار فعلیت آں ضروری است و مسقط اشارہ حیٰوۃ و حب کیفیت حاصلہ از انضمام کشف و خواہش مذکور باشد۔ آرے در حیات و حب فرقے باریک است کہ اشارہ بآں ضروری بینم۔ آں اینکہ گاہے وصف اضافی را متصل بیکے از طرفین گیرند و از طرف دیگر منقطع شمارند اندریں صورت آں وصف از اوصاف لازمہ ہمیں طرف باشد۔ وگاہے بیکے متصل گیرند مالحاظ انفصال و اتصال طرف ثانی ہیچ ملحوظ

سالبے کلیے ہوں گے۔ نسبت مساوات ہو تو وہاں دو (۲) موجبے کلیے ہوں گے۔ نسبت عموم خصوص من وجہ ایک موجبہ جزئیہ اور دو (۲) سالبے جزئیے۔ اور اگر نسبت عموم خصوص مطلق ہوگی تو ایک موجبہ کلیہ اور ایک موجبہ جزئیہ ہوگا۔ ان چار نسبتوں میں یہ قضایا متحقق ہوں گے۔ تو تصدیقات باری تعالیٰ کا تحقق ہو جائے گا اب باوجود وحدتِ صرفہ اور بساطتِ محضہ کے یہ تصورات غیر متناہیہ اور تصدیقاتِ غیر متناہیہ موجود ہوگئے۔ یہاں اعدادِ غیر متناہیہ میں وحدتِ صرفہ باقی ہے کیونکہ واحد واحد آپس میں ملانے سے عدد غیر متناہی بنتا ہے۔

چوں نوبت بایں جا رسید مناسب آں است سخنے کہ مناسبِ مقام است الخ

وجودِ منبسط میں ذاتی تجلی بوجہ ظہور ذات تھی کیونکہ اس کے سوا اور کوئی چیز وہاں نہیں تھی۔ اور نہ ہی ذات کسی چیز کی محتاج تھی۔ گویا وجود منبسط کا وجود صرف اپنی جلوہ افروزی کے لئے تھا۔ اسی طرح تمام صفات کا ظہور اس وجود منبسط میں اپنے ظہور کے لئے ہے اور بس صفات غیر متناہیہ ہیں اس لئے جتنے صفات غیر متناہیہ ہیں اسی قدر صادرات بھی غیر متناہی ہیں۔ انہی صادرات غیر متناہیہ کے مجموعہ کا نام تجلیٔ اعظم ہے ان تمام صادرات کا وجود، وجود منبسط کی وجہ سے ہے۔ دوسرے صادرات مثلاً انسان کی حقیقت دیگر انواع حیوانات کے حقائق، انواعِ نباتات کے حقائق، انواعِ جمادات کے حقائق اسی طرح جواہر اور مقولاتِ عرض کے حقائق صرف کلیات نہیں بلکہ ہر جزئی کے

نباشد آں وقت ایں وصف از اوصاف متعدد یہ ایں طرف بود مثلاً منوریت بصیغۂ فاعل و مفعول از اوصاف لازمہ موصوف خود باشد ہمچو نور از یک جانب بجانب دیگر منتقل نشود چناں کہ نور از فاعل بمفعول رد و منوریت بصیغۂ فاعل بمفعول و منوریت بصیغۂ مفعول بفاعل سرایت نہ کند۔ چوں ایں قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ وقت ارادہ حیوۃ قطع تعلق کشف و اقتضاء معلوم بطرف ثانی ملحوظ دارند و وقت ارادہ حب قطع مذکور ملحوظ و ماخوذ بنود بدیں سبب حیوۃ لازم ماند و حب و اقتضاء متعدی گردید بالجملہ حیوۃ را نظر بتعین علمی است و ہر کہ بتاخر حیات، از علم رفتہ نظر بریں امر انداختہ باشد کہ حیٰوۃ امرے است ترکیبی از علم و ارادہ چنانچہ

ایک ایک جُز کے احوال اور پھر ایک ایک سیکنڈ کے احوال، بلکہ اس سے کم تر اگر زمانے کی پیمائش کا کوئی پیمانہ ہے تو اس کے احوال اور لامتناہی زمانہ تک کے احوال یہ سب کچھ طے شدہ ہے اور ذات کے اندر موجود ہے۔ اب اس اعتبار سے ذات باری تعالیٰ کو تمام کائنات کا محیط مانا جائے تو بالکل بجا اور درست ہے۔

لیکن ازاں جا کہ در تعین صفات باہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است الخ

حقائقِ ممکنات صفاتِ باری تعالیٰ کا جلوہ ہیں بلکہ صفاتِ باری کے مجموعہ کا نام حقیقت ہے۔ ایک حصہ وجود علم باری کا ایک حصہ وجود سمع باری کا علیٰ ہذا القیاس دیگر صفات کے حصص۔ انسان نام ہے ان تمام صفات کے حصص کے مجموعہ کا۔ اسی طرح دیگر انواعِ مخلوقات۔ یہ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ کی اصطلاح ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی کی اصطلاح میں انہیں عکوس اور صورتیں کہا جائے گا۔ کہ یہ وجودِ باری کا عکس یا صورت ہے، علم باری کا عکس یا صورت ہے وغیرہ وغیرہ۔ حقائق ممکنات کو عکوسِ صفات کہو یا حصصِ صفات ان میں تقدم تاخر ذاتی ہے زمانی نہیں۔ بلکہ تمام ممکنات باری تعالیٰ کے علم ازلی ابدی میں اکٹھے موجودات ہیں۔ اب تقدم تاخر کیسے ہو گا؟ تو جو ممکنات میں سے صفتِ اَوّل کا عکس ہو گا وہ علم باری میں مقدم ہو گا۔ حضرت مجدد اَلف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کسی جگہ اسے تعین وجودِ باری فرماتے ہیں اسی کو حقیقت محمدیہ سے تعبیر کرتے ہیں اور کسی جگہ تعین

تحلیل بایں اجزاء شاہد است و مرکب از بسیط متاخر باشد مگر ہر یکے را اصطلاح دادہ اند باقی
ایں اشتہار تاخر علم از حیٰوۃ و ارتکاز تاخر او در اذہان نزد اوشان بنی برآں باشد کہ از علم معنی
مصدری مراد گیرند یا مرتبہ فعلیت آں کہ پس از تعلق معلوم پیدا آید۔ اکنوں دیگر باید شنید کہ
چوں حیوۃ را حاصل ترکیب علم و اقتضاء گرفتند و اقتضاء مذکور ہماں اقبال و توجہ برا ندناظر فہیم را
گنجائش دو اعتبار بہم رسید یکے آنکہ حیثیت کشف و علم را اصل قرار گیرند و حیثیت اقبال را از
اوصاف و اتباع آں۔ دویم عکس ایں۔ اوّل را بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیٰوۃ گوئیم اقرب الی
الحقیقت باشد و ثانی را اگر ارادہ خوانیم و قطع مذکور ملحوظ نبود انسب باشد۔ چنانچہ بدیہی است

اوّل حب قرار دیتے ہیں اور اسی کو حقیقت محمد یہ کہتے ہیں۔ کسی جگہ تعین علم نام رکھتے ہیں اور
پھر اسی کو حقیقت محمد یہ سے تعبیر کرتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صوفیائے کرام کے اس بارے میں
مختلف اقوال ہیں۔ کوئی کسی کو تعین اوّل قرار دیتا ہے اور پھر اُسے حقیقتِ محمد یہ سے تعبیر کرتا
ہے۔ اور دوسرا کسی اور صفت کو تعینِ اوّل کہہ کر اُسے حقیقتِ محمد یہ قرار دیتا ہے۔ البتہ
صوفیائے کرام کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ جل شانہٗ کی
صفت اوّل کے مظہر ہیں۔ اب رہا یہ سوال کہ ظہور آخر میں کیوں ہے؟

اما وجود خارج اعنی وقت انعکاس در صادر اوّل بمقتضاء انعکاس مؤخر آید　الخ

ہاں صادر اوّل یعنی وجود منبسط میں جب اس کا ظہور خارجی ہوگا تو بالکل اُلٹ ہوگا
جیسا کہ پانی کے کنارے کھڑے ہونے والے شخص کا پانی میں سر پہلے دکھائی دے گا اور پاؤں
بالکل آخر میں ایسے نظر آئے گا گویا یہ شخص سر کے بل کھڑا ہے۔ اب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کے ارشادِ گرامی کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ " نحن الآخرون السابقون " دو چیزیں
متضاد اوّل بھی اور آخر بھی کیسے اکٹھے ہو گئے۔ درجہ علم میں اوّل اور ظہور خارجی میں پیچھے۔
جب یہ مفہوم لیا جائے گا تو آپ کے کلام میں کوئی تضاد نہ محسوس ہوگا۔ محدثین اس حدیث کی
یہ توجیہ کرتے ہیں، ہم دنیا میں آخر میں آئے ہیں لیکن آخرت میں ہم سب سے پہلے اُٹھیں گے
اور جنت میں بھی سب سے پہلے داخل ہوں گے۔ مذکورہ وضاحت سے ہمیں دوسری توجیہ بھی

بالجملہ مسقط اشارہ ارادۂ آں تموج وتجدد حرکت است کہ سرمایہ حصول صورت مذکور شد۔ ہمیں طور احاطۂ آں صورت کہ اگر بقبضہ تعبیر کلیم درست باشد۔ پس از لحاظ ہماں کشف قدرت باشد وملتقی ارادہ وعلم کہ حد بین بیں وسطح متوسط باشد مشیئت بود وپیدا است کہ ازیں تا ارادہ و حیٰوۃ فرق زمین وآسمان است۔ زیرا کہ در ارادۂ تموج مذکور اصل بود ودر حیٰوۃ علم مذکور اصل باشد چنانکہ مذکور شد واینجانہ ایں اصل گویند نہ انرا بلکہ ملتقی را مصداق مشیئت گیرند وچوں ارادہ ومشیئت وقدرت را بہم کردہ بر علم افگنند کلام حاصل شود واگر علم وارادہ وقدرت را بہم کردہ بر صادر اوّل انداز ند تکوین نمایاں شود ہمیں طور صفات غیر متناہیہ بوجود آیند۔

میسر آ گئی کہ علم میں ہم اوّل اور سابق ہیں لیکن ظہور میں پیچھے اور آخر ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کے مناسب بھی یہی توجیہ ہے نیز اس سے محدثین کی توجیہ مدلل ہو جاتی ہے۔

باقی ماند ایں کہ اندریں صورت صفات را تحقق وثبوت اعتباری باشد الخ

یہاں سے تقریر مذکورہ بالا پر ایک سوال نقل کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب ذکر کریں گے۔ سوال یہ ہے کہ عکس کا وجود اعتباری ہوتا ہے نہ کہ حقیقی۔ حقیقی وجود اصل کا ہوتا ہے۔ لہٰذا کائنات کا وجود محض اعتباری ہوگا نہ کہ حقیقی کیونکہ یہ عکوس اور تصویریں ہیں۔ اور تصویریں بھی صفات کی۔ جن کا اپنا وجود کوئی نہیں ہوتا۔ صرف ان کے موصوف کا وجود ہوتا ہے اور وہی وجود اوصاف ہوتا ہے۔ اوصاف اعراض ہوتے ہیں اور اعراض کا وجود وہی ہوتا ہے جو ان کے مَحال (معروض) کا ہوتا ہے لہٰذا ان کا وجود اعتباری ہوگا۔ انتزاعیات کا وجود صرف فرضی، ذہنی یا خیالی کہہ لیجئے ہوتا ہے وجود خارجی اور نفس الامری نہیں ایسے صفات کا قائل کوئی عقل مند نہیں ہوسکتا چہ جائیکہ صوفیائے کرام۔

جوابش ایں است کہ اعتبار را بقدر معتبر اعتبار باشد الخ

اُمور اعتباریہ اور انتزاعیہ کا دارومدار دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک معتبر (اعتبار کرنے والا) اور دوسرا منشاء وانتزاع۔ جیسے یہ دو (۲) چیزیں ہوں گی ویسا ہی اَمر انتزاعی ہوگا۔ جب عوام اعتباریت صفات سے اپنا اعتبار اور انتزاعیت سے مراد عالم امکان کا انتزاع لیتے

الغرض از ضم و انضمام یکے بدیگرے چارہ نیست غایت مافی الباب ایں ترتیب کہ فلاں صفت را اصل موصوف قرار دہند وفلاں را تابع و وصف وفلاں صفت را بر فلاں افگنند فلاں را بر فلاں صحیح نباشد بلکہ ترتیبے دگر بود۔ لیکن پیدا است کہ غلطی ایں ترتیب کہ در بادی النظر مفہوم می شود قادح در اصل مطلوب نیست ایں ہمہ صفات از ہماں یک تموج پیدا شوند و صور غیر متناہیہ در احاطہ ذات جامع الکمالات حاصل آیند زیرا کہ چناں کہ معلوم را صورتے بدست آمد علم بمعنی ما بہ العلم و ما بہ الکشف والانکشاف را نیز ہمیں صورت باشد۔ ایں بداں ماند کہ از وقوع نور آفتاب .... برالوان و اشکال صورت، صورت معلوم اعنی الوان و

ہیں تو مذکورہ مغالطہ ایک اَمر بدیہی ہے۔

چوں ہنوز اندفاع شبہ بطور وضوح نشدہ باشد الخ

چونکہ یہ شبہ واضح طور پر رفع نہیں ہوسکتا جب تک مثالوں سے نہ سمجھایا جائے اس لئے آئندہ سطور میں اس کی مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔ یہ اَمر ملحوظ رہے کہ اعتبار و انتزاع کلی مشکک ہے۔ اس کے افراد میں باہمی بہت اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص جو سوسائٹی میں اپنا مقام یہ رکھتا ہو کہ اپنی جان محفوظ رکھنے میں بلکہ اپنے وجود رکھنے میں غیروں کا محتاج ہو وہ اگر یہ خیال کرے کہ میں بادشاہ ہوں میرے سر پر شاہی تاج رکھا ہے اور سنہری تخت پر بیٹھا ہوں میرا وزیرِ اعظم اور دیگر وزراء سامنے صف بستہ مؤدب کھڑے ہیں۔ کمانڈر اِن چیف اپنی تمام افواج کے ساتھ سلامی پیش کر رہے ہیں اسی طرح تمام شعبہ ہائے سلطنت کے انچارج وغیرہ حاضر خدمت ہیں اور ایک عظیم سلطنت کے تمام اُمور میری منشاء و مرضی سے انجام پا رہے ہیں۔ اب یہ شخص کتنا ہی معاشرہ میں کم تر مرتبہ کا مالک ہو اسے بادشاہ خواب کہا جائے گا اور تمام عمائدینِ سلطنت اس سے کم درجہ کے ہوں گے کیونکہ اس کا وجود نفس الامری واقعی ہے اور تمام دیگر افسران وعہدیداران کا وجود فرضی، اعتباری اور انتزاعی ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ذہنی کارندوں میں سے بھی کوئی ایسا ہی خواب دیکھے تو اس کے خیالی اور فرضی کارندے اس سے بھی فروتر (کم درجہ والے) ہوں گے کیونکہ وہ خیالی بادشاہ

اشکال در باطن نور منتقش شود فقط اگر فرق باشد ہماں باشد کہ در ظاہر مقلوب و باطن قالب بود مگر ایں فرق ظہور و بطون از اصل صورت نیست بلکہ از معروض اوست۔

پس چناں کہ معلوم را دو صورت است یکے از اصغر کہ ہماں تعین مرکزی است دوم اکبر اعنی آنکہ بجانب لاتناہی باشد ہمیں طور علم بمعنی مبداء انکشاف را باید دانست بلکہ علم را عین معلوم و معلوم را عین علم باید دید۔ باز ایں صورت بانضمام قیود دیگر کہ بوجہ ظہور صفات باقیہ ضرور است برنگ صور غیر متناہیہ جلوہ خواہد نمود چہ از متناہی تراکیب غیر متناہیہ پیدا تواں شد مثلاً ارباب ہندسہ را معلوم است کہ اصل ہمہ اشکال ہندسی مثلث و دائرہ است۔ باز

کی خیالی سلطنت کے کارندے ہیں اسی طرح دوسرے درجہ میں خیالی لوگ ہیں اگر ان میں سے کوئی آدمی خیالی سلطنت میں فرض کرے تو اس درجہ کے خیالی بادشاہ کا درجہ اپنے تمام فرضی کارندوں سے بلندتر ہوگا وعلیٰ ہذا القیاس۔ اگر اس فرض وخیال کو مزید جاری رکھا جائے تو ہر اُوپر والا درجہ نچلے درجہ سے قوی ہوگا۔ یہ مثال تفاوت منتزع کے اعتبار سے ہے مگر جب اس کا خواب دیکھنے والے کی جانب سے لحاظ کریں گے تو یہی مثال تفاوت منشائے انتزاع کی بن جائے گی کیونکہ منشائے انتزاع وہی خواب دیکھنے والا ہوتا ہے۔

مگر بایں ہمہ مثال تفاوت انتزاع جدا ہم باید شنید الخ

مذکورہ مثال منتزع اور منشائے انتزاع کے تفاوت دونوں کی مشترکہ مثال ہے۔ اب صرف انتزاع کے تفاوت کی الگ اور جُدا مثال پیش فرماتے ہیں کہ جسم منشاء انتزاعِ سطح ہے۔ سطح منشاء انتزاعِ خط اور خط منشاء انتزاعِ نقطہ ہے۔ نقطہ منشاء انتزاع اوضاع مختلفہ، اوضاعِ مختلفہ منشاء انتزاع حسن و قبح اور حسن و قبح منشاء انتزاع شدت و ضعف زیادت ونقصان حسن و قبح دیگر اوضاع مختلفہ۔ اس سلسلہ کو آگے جاری رکھا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ ہر اُوپر والا درجہ قوی اور نچلا درجہ ضعیف ہوگا۔ اور انتزاعیاتِ قوی وضعیف اور زائد و ناقص ہوتے جائیں گے۔

نظر بریں اگر گویم وجود وتحقق صفات باری جلّ مجدہٗ از وجود ما وشما الخ

بانضمام مثلث بمثلث مربع و مستطیل و منحرف و معین وغیرہ پیدا شدند و بانضمام مثلث و دائرہ مخمس و مسدس بظہور آمدند۔ وایں اختلاف ظہور نوبت بلاتناہی کشید چنانچہ ظاہر است۔ پس ایں ہمہ صور متعاقبۃ الظہور غیر متناہیہ کہ بنوعے ازاں در اوراق لاحقہ اشارہ خواہم کرد ان شاء اللہ تصورات جناب باری عز اسمہ باید دانست و نسب واقعہ فی مابین ایں تصورات را کہ تحقق آں ایجابی است چہ بعد تحقق شیئین تحقق نسبتے از نسب اربعہ مشہورہ وہم غیر آں ضروری است چنانچہ بدیہی است۔ تصدیقات جناب باری عز اسمہ باید فہمید اندریں صورت ایں لا تناہی باوجود وحدت ہمچو لاتناہی کسور واحد باشد اشارہ بآں بالطباق با مراتب سلسلہ اعداد

مذکورہ توضیح و تشریح کے پیش نظر اگر یوں کہا جائے کہ وجود باری تعالیٰ اور صفات کا تحقق اسی طرح قوی ہوگا جیسا کہ مثال اوّل میں کسی انسان کا اپنے لئے سلطنت وحکومت فرض کرنے کے۔ کیونکہ پہلی صورت میں خیالی اور فرضی سلطنت کا بادشاہ ایک نفس الامری واقعی اور خارج میں موجود انسان ہے اور دوسری صورت میں فرضی سلطنت کا ایک فرد اپنے لئے سلطنت فرض کرتا ہے۔ تو یہ انسان خود بھی فرضی ہے اس کا نفس الامر اور خارج میں کوئی وجود نہیں۔ لہٰذا یہاں وجود و سلطنت دونوں کمزور ہوں گے اور پہلی صورت میں قوی اور مضبوط تر ہوں گے۔ نفس الامر اور خارج کا انسان فرض و انتزاع کے قابل ہے۔ جب کہ دوسرا فرضی ہے اس کا انتزاع اور فرض بھی انتزاعی اور اعتباری ہونے کی وجہ سے زیادہ ضعیف ہوگا۔

منشاء انتزاع صفات، ہم ذات او تعالیٰ و تقدس است الخ

منشاء و انتزاع وجود صفاتِ باری میں وہی ذات باری تعالیٰ ہے اور منتزع بھی وہی ذاتِ باری تعالیٰ۔ جیسے کوئی شخص خواب دیکھے وہاں خواب دیکھنے والے شخص کے سوا کسی دوسرے کا وجود نہیں۔ وہی خواب دیکھنے والا ہے اس کے خواب کے اجزاء بھی وہی ہیں دوسری کوئی چیز وہاں نہیں۔ اسی طرح وہاں ہمارا وجود وغیرہ کوئی چیز موجود نہیں تاکہ ہمارا وجود منشاء انتزاع ہمارے وجود و صفات کے لئے بنے بلکہ کسی اور کا وہاں وہم وخیال ہی نہیں صرف اور صرف ذاتِ باری ہے۔ وہی ذات منشاء انتزاع ہمارے وجود و صفات کے لئے۔ ذاتِ باری کا وجود منشاء انتزاع

بگذشت چوں نوبت بانیجا رسید۔ مناسب آں است کہ بہ سخنے کہ مناسب مقام است اشارہ کردہ پیشتر روم آں ایں است، ہمچو ذات مجرد در صفات نیز ہماں تموج و تجدد و تحرک من طرف الیٰ اطرف و انقباض پدید آید و بایں انقباض طرفین انبساط طرفین و انعکاس یک طرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناہی حسب لاتناہی صفات ظہور کنند و تجلیات بے پایاں در اوساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور نمایاں شوند از یں میاں صادر اوّل اعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایہ صفات ممکنات باشند و در ہر نوبت بوجہ آنکہ از انقباض ہماں انبساط زاید دریں تحرک و تموج ہمچو آب حوض کہ از جاء خود نرد و مصداق الآن کما

ہے وجود کائنات کے لئے اور صفات باری منشاء انتزاع ہیں صفات کائنات کے لئے۔

چوں تفصیل ایں اجمال خواست گار عرض تحقیقی است مختصر آں را نیز عرض کردن لازم آمد الخ

وجودِ باری منشاء انتزاع ہے وجود کائنات کے لئے اور صفاتِ باری منشاء انتزاع ہیں صفاتِ کائنات کے لئے۔ اس اجمال کی تفصیل یہاں سے تحقیقی طور پر پیش کی جارہی ہے۔ مگر پہلے مختصراً۔ کیونکہ اختصار کے ساتھ بات ذہن نشین ہو جاتی ہے پھر تفصیل سے اس کی وضاحت اوقع فی النفس (ذہن میں زیادہ راسخ) ہو جاتی ہے۔ پہلے مختصر بیان ملاحظہ ہو، امکان وجوب اور امتناع کے درمیان والے درجے کا نام ہے۔ وجود اور عدم کے درمیان کوئی اور چیز حائل نہیں اسی وجہ ان سے قضیہ منفصلہ حقیقیہ بنتا ہے جیسا کہ۔

زید اِمّا موجود و اِمّا معدوم

اور الوجود وجود و موجود بالضرورۃ یہ قضیہ ضروریہ ہوگا یہاں حمل اولیٰ ہوگا اس کے اثبات کے لئے حد اوسط جس کو دلیل فی الاثبات کہتے ہیں کی ضرورت نہیں کیونکہ اس دلیل کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب ثبوت محمول للموضوع میں شک یا تردّد ہو اور یہاں ثبوت شئ لنفسہٖ بدیہیات اوّلیہ میں سے ہے۔ اس لئے یہاں دلیل فی الاثبات کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح الوجود عدم یا معدوم کہنا بھی بالبداہۃ غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے

کان وہم مصداق ہوالاوّل ہوالآخر ہوالظاہر ہوالباطن باشد وازاں جا کہ ایں اعتبارات غیر محدودہ واشکال غیر متناہیہ ہمہ مندرج دریک ذات بابرکات اند چہ از تموج وتحرک مذکور زادہ اند کہ ذات را درعین ذات اوتعالیٰ حاصل است چنانچہ عرض کردہ شد اگر ذات را بہ نسبت ہمہ ایں اشکال عین حقائق ممکنہ اند چنانکہ دانستی وإن شاء اللہ زیادہ ترخواہی دانست اگر ذات گرامی رامحیط بہ نسبت ہمہ کائنات گوئیم درست بود۔ لیکن ازانجا کہ درتعین صفات باہم فرق تقدم وتاخر ذاتی است ہر کہ از کائنات برصورت صفت اقدم بود درعلم مقدم بوداما در وجود خارج اعنی وقت انعکاس درصادر اوّل بمقتضاء انعکاس مؤخر آید چنانچہ از مشاہدہ حال عکس

اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین یا عروض احد الضدین للآخر۔ جو بالکل ناممکن ہے اسی طرح الوجود لیس بمعدوم بالضرورۃ اور العدم لیس بموجود بالضرورۃ یا العدم لیس بوجود بالضرورۃ یہ قضایا ضروریہ مطلقہ کے افراد ہیں اس تقریر سے واضح ہوجاتا ہے کہ امکان حد فاصل ہے وجود اور عدم کے درمیان اسی بناء پر اسے دونوں طرفوں سے فیضان حاصل ہوگا اسی وجہ سے جہۃ امکان خاص کے ساتھ ممکنہ خاصہ بنتا ہے۔ اور ممکنہ خاصہ میں دو قضیے ہوتے ہیں ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ جیسے الانسان کاتب بالامکان الخاص اور الانسان لیس بکاتب اسی طرح الانسان موجود بالامکان الخاص یعنی الانسان موجود والانسان لیس بموجود۔

مثالش اگر بکاراست برنور زمین وسایہ کہ متصل او بود یکبار نظر بگذار الخ

مذکورہ قاعدے کی وضاحت اس مثال سے پیش کی جارہی ہے آفتاب کی روشنی کے راستے میں کوئی ٹھوس چیز حائل ہوجائے تو اس چیز کا سایہ زمین پر پڑتا ہے۔ اور اس سائے کے ساتھ ساتھ روشنی بھی زمین پر پڑتی ہے۔ اب اس نور اور سایہ کے درمیان ایک باریک خط ہوگا جو دونوں کو جدا کرتا اور جس سے ان کی حد بندی ہوتی ہے۔ اس خط کا تعلق دونوں طرف ہے ظلمت (سایہ) کے ساتھ بھی اور روشنی کے ساتھ بھی اگر روشی والی جانب سے ملاحظہ کروگے تو یہ سیاہ نظر آئے گا یہاں ایک ہی خط منور بھی ہے اور سیاہ بھی، روشنی اور اندھیرا یہاں جمع ہیں۔

اکنوں قدرے سخن دراز میکنم ومیگویم کہ در ہر دائرہ ومثلث ومربع وغیرہا الخ

صورت شخص قائم برلب چاہ ہویدا است ونظر بریں درسخن الآخرون السابقون قطع نظر تاخر دنیوی وتقدم اخروی بتقدم علمی وتاخر خارجی ہم تاخر وسبقت را راست می توانند کرد باقی ماند اینکہ اندریں صورت صفات را تحقق وثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی نشیند کہ صفات اعتباریات باشند وبایں سبب درخارج موجود نبوند وجود آنہا فقط وجود ذہنی بود۔ جوابش ایں است کہ اعتبار رابقدر معتبر اعتبار باشد وموافق منشاء انتزع تحقق بود چوں عوام از اعتباریت صفات اعتبار خویش واز انتزاعیت آنہا انتزاعیت ایں مواطن می گیرند ایں وہم بمیاں می آید و از راہ می رباید۔ چوں ہنوز اندفاع شبہ بطور وضوح لشدہ باشد یک یک مثال بہر اظہار

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے لئے ایک دوسری مثال بیان کرتے ہیں۔ دائرہ ہو یا مثلث ہو یا مربع ان تمام اشکال میں ہر خط کی ایک اندرونی سطح ہے اور ایک بیرونی۔ اس خط کا تعلق دونوں طرف ہوتا ہے اندرونی سطح سے بھی اور بیرونی سطح سے بھی اب اندرونی سطح اس خط (لائن) کے اندر موجود ہے اور اس سے باہر معدوم اور بیرونی سطح اس خط کے باہر موجود ہے اور اس کے اندر معدووم۔ نتیجہ واضح ہے کہ مطلق سطح ہر جگہ موجود ہے۔ اور اس میں عدم اور وجود دونوں ہیں اور یہی حال حقائقِ ممکنات کا ہے کیونکہ صادرِ اوّل کو جو حدیں گھیریں گی اس کے بغیر دوسرے صادرات کو بھی لگیں گی یہ حدیں حدِ فاصل ہوں گی ان صادرات کے وجود اور عدم کے درمیان جو صادر ان حدود کے اندر ہوگا وہ باہر نہیں ہوگا۔ جو باہر ہوگا وہ ان کے اندر نہیں ہوگا۔ اب ان حقائقِ ممکنات کی ذوات تو وہ شکلیں ہیں جو صادرِ اوّل میں موجود ہیں اور ان کی صفات ولوازم وہ شکلیں ہیں جو دوسرے صادرات میں موجود ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن صرف وجود وعدم کے درمیان ایک حائل ہے کوئی مستقل چیز نہیں ہے۔ اگر ممکن وجود محض ہوتا تو واجب ہوتا اور اگر عدم محض ہوتا تو ممتنع ہوتا بلکہ یہ وجود وعدم کے درمیان ایک برزخ ہے۔ ان اشکال کے خطوط پر غور کرو تو معلوم ہو جائے گا کہ وہ طرف جس کا اندر کی سطح سے تعلق ہے۔ اس طرف کا تعلق باہر سے نہیں جس طرف کا تعلق بیرونی سطح سے وہ دوسری طرف ہے لہٰذا اندر اور باہر والی اطراف میں حدِ فاصل ہے جو دونوں کو ممتاز کرتا ہے اور

تفاوت اعتبار وتشکیک انتزاع پیش می کنم۔ اگر شخصے بغایت ذلیل وکمینہ دربارِ شاہی وکارخانہ سلطنت را بخواب بیند وبنگرد کہ از غلام وخدام تا وزراء عالی مقام پیش بادشاہ بہ مقامات خود باندازے ونیازے کہ باید استادہ ونشستہ اند وحسب مقتضائے حال باکارد بے کاراند وہم چنیں از رعایاء سلطانی تا ملازمان واز چوکیدار وچپراسی وکنسٹیبل تا نوابان وحکام اضلاع متفرقہ درکارخود مشغول حاصل ایں خواب ایں باشد کہ ہر یکے منصب خویش ودیگراں ملحوظ دارد بادشاہ منصب خویش وحاضراں دربار ملحوظ داشتہ کاری فرماید دادشان منصب خویش و بادشاہ را رعایت کردہ با متثال امری پردازند وہم چنیں دیگر قیاس کن۔ پس ایں اعتبار اوشان

اس کا تعلق دونوں سے برابر ہے۔ اب صادرِاوّل کو جو حدود لگیں گی وہ حدود ہی صادرِاوّل کہلائے گا اسی طرح ممکنات کو خواہ ذوات اور موصوفات کے قبیلہ سے ہوں یا صفات کے قبیلہ سے ہوں وہ حدود ہی ان ممکنات کی شکلیں ہوں گی۔

اگر موصوف اعنی ذات است شکلے از اشکال موصوف آں موطن اعنی صادر اوّل الخ

اللہ جل شانہٗ کے علم ازلی ابدی میں ہر چیز کی جو شکلیں موجود ہیں خواہ وہ جواہر اور موصوفات وذوات کے قبیلہ سے ہوں یا اوصاف اور اعراض کے قبیلہ سے وہ تمام اشکال صادر اوّل میں منقش ہوں گی پھر یہ صفاتی شکلیں اپنے اپنے موصوف کو عارض ہوں گی۔ یاد رہے یہ تمام اشکال جواہر ہوں یا اعراض۔ یہ صفاتِ باری کا مجموعہ ہیں اور الگ سے کوئی چیز نہیں۔ صفاتِ باری کی اشکال ہو بہو ممکنات کی صور واشکال ہیں۔ وہی صفات ذاتِ باری میں جب ہیں تو ان کا وجودِ حقیقی ہے اور جب وہاں سے تنزل کر کے صادرِ اوّل میں جلوہ گر ہوتی ہیں تو ان کا وجود انتزاعی اور حکائی ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے ایک شہر یا بلڈنگ ایک جگہ پر واقعی موجود ہو۔ اور اس کا نقشہ یا ماڈل بنا کر کسی جگہ رکھ دیا جائے تو ہر ذی عقل فرق کو محسوس کر لے گا کہ اصل شہر یا بلڈنگ کا وجود تو حقیقی ہے اور اس ماڈل یا نقشہ میں اس شہر یا بلڈنگ کا وجود محض اعتباری انتزاعی اور حکائی ہے۔ اسی طرح یہ صفات جب ذاتِ باری میں موجود ہوں تو ان کا وجود بھی غیر متناہی، علم، قدرت، کلام،

رابہبیں کہ چہ قدر راز اعتبار ولحاظ بینندۂ خواب فروتر است چہ ایں ہمہ تماشاء خواب خیالے از خیالات اوست وانتزاعے از انتزاعات او وایں کس اگر چہ ذلیل تر از ہمہ ابنا روزگار است مگر بایں ہمہ بادشاہ خواب ہم پیش قوت وجودش اعتبار رانشاید۔ نظر بریں اعتبار آں بادشاہ و دیگراں بچہ مرتبہ از اعتبارش فروتر افتادہ باشد ہم چنیں اگر ہمیں تماشا کسے از نمیاں فرض کنیم درخواب بیند آں راں ہم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فہمید و ہم جرا۔ ایں مثال تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار منترع اعنی انتزاع کنندہ بود۔ مگر ہمیں را مثال تفاوت انتزاعیات بتفاوت مناشی انتزاع ایں خواب از انتزاعیات بینندۂ خواب است۔

سمع، بصر اور حیات وغیرہ تمام صفات غیر متناہی ہیں اور وہی صفات جب مجموعہ ہو کر مثلاً زید کو عارض ہوں تو یہ ممکن اور متناہی ہو جائیں گی اب زید کیا ہے وجود، سمع، بصر وغیرہ صفات کے مجموعہ کا نام ہے یہی صفات پہلے شیون کے درجہ میں ذاتِ باری میں موجود تھیں پھر تموج و جوش یا حرکت صدوری کہیے ذات کے درجہ سے باہر آگئیں پھر وہاں سے وجود منبسط میں انعکاس ہوا۔ خواہ ذوات ہوں یا صفات ہر چیز کا نقشہ علم باری میں متمیز اور الگ الگ تھا، صادرِ اوّل میں بھی ان کا نقشہ الگ الگ ہوگا پھر اوصاف اپنے موصوف کو عارض ہوں گی جیسا کہ گزشتہ سطور میں عرض کیا جا چکا ہے غالباً اسی کو شاہ ولی اللہ عالم مثال سے تعبیر کرتے ہیں اور علمائے منطق عالم دہر کے عنوان سے یاد کرتے ہیں۔

چوں ازیں ہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن صادرات الخ

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک اعتراض اور خدشہ ذکر کرتے ہیں اور پھر آئندہ سطور میں اس کا دفعیہ بیان فرماتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب علم باری کے عالم (جہان) سے تمام کائنات کی شکلیں عالم امکان میں منتقل ہوتی ہیں۔ تو ان میں قدیم اور ممکن والا فرق کیوں ہے۔ کہ جب علم باری کے عالم میں وہ شکلیں ہوتی ہیں تو وہ قدیم ہیں حالانکہ یہی شکلیں جب ممکنات میں منتقل ہوتی ہیں تو وہ ممکن ہوتی ہیں کیونکہ ممکن کی شکل ممکن بلکہ اس کی ہر چیز ممکن ہوتی ہے ادھر علمِ باری ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ ذاتِ باری اور

مگر بایں ہمہ مثال تفاوت انتزاع جدا ہم باید شنید جسم منشاء انتزاع سطح و سطح منشاء انتزاع خط و خط منشاء انتزاع نقطہ و نقطہ منشاء اوضاع مختلفہ و اوضاع مختلفہ منشاء انتزاع حسن و قبح حسن و قبح آں منشاء انتزاع شدت وضعف و زیادتی و کمی از حسن قبح و دیگر ازواع باشد و ہلم جرا۔ مظاہر است کہ ہر منشاء انتزاع لاحق از منشاء انتزاع سابق اضعف است و بدیں سبب انتزاعیات علی الترتیب اشد و اضعف اند۔ نظر بریں اگر گوئیم کہ وجود و تحقق صفات باری جل مجدہٗ از وجود ماوشما ہمچناں قوی و شدید است کہ منتزعان مثال اوّل از انتزاعیات آں و مناشی مثال اَوّل و ثانی از انتزاعیات آنہا بجا است۔ منشاء انتزاع صفات ہم ذات او تعالیٰ و

صفاتِ باری قدیم ہیں۔ تو لازم آیا ممکن کا قدیم ہونا اور یہ محال ہے۔

اگر اشکال چند گرد اگرد چاک کوزہ الخ

یہاں سے گذشتہ اعتراض کا جواب پیش کیا جا رہا ہے کہ ایک کوزہ یا ایسا برتن فرض کرو جس پر اشکال منقش ہوسکیں۔ پھر مختلف چیزوں کی اس پر تصویریں اور شکلیں بناؤ اب اُسے ایک ساکن شیشہ کے سامنے گھماؤ تو اس شیشہ میں یہ سب تصویریں منعکس ہوں گی کوئی تصویر پہلے آئے گی اور کوئی تصویر بعد میں۔ اسی طرح اگر تصویروں والے برتن کو اپنی جگہ پر رکھو اور شیشہ (آئینہ) اس کے گرد گھماؤ تو پھر بھی یہی کیفیت ہوگی۔ جس تصویر کے سامنے آئینہ پہلے آئے گا وہ پہلے منعکس ہوگی اور باقی بعد میں تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ حرکت دو لیکن ایک دوسرے سے مختلف سمت میں۔ اس صورت میں بھی تصویر آئینہ کے سامنے پہلے آئے گی وہ پہلے منعکس ہوگی۔ اور دوسری تصویریں اس کے بعد اپنی اپنی باری پر سامنے آکر منعکس ہوں گی۔

ان سب صورتوں کا مقصد ایک ہی ہوگا کہ اس منقش چیز پر بنی ہوئی تمام شکلیں اس آئینہ میں یکے بعد دیگرے منعکس ہوتی جائیں گی۔ اب آئینہ میں انتقاش اشکال زمانی ہوگا۔ کیونکہ ہر شکل دو عدموں کے درمیان ہوگی ایک عدم سابق جب کہ یہ شکل آئینہ کے سامنے نہ آئی تھی اور عدمِ لاحق جب آئینہ کے سامنے آنے کے بعد وہاں سے ہٹ گئی۔ لیکن وہ برتن اور چیز

تقدس است و منتزع و اعتبار کننده ہم ہماں مارا ہمچو تصور خواب کس دیگر جز تصور آں میسر نیست نہ آنکہ ما خود منتزع و منشا انتزاع آں ہستیم بلکہ صفات خداوندی منشاء انتزاع ما است۔ وجود او بہر وجود ما و صفات او تعالیٰ بہر صفات ما چوں تفصیل ایں اجمال خواستگار عرض تحقیقی است۔ مختصر آں را نیز عرض کردن لازم آمد۔ آں انیست کہ امکاں خاص برزخے است مابین وجوب و امتناع زیرا کہ مابین وجود و عدم حائلے دیگر نیست چہ از وجود و عدم قضیہ منفصلہ حقیقیہ صورت انعقاد باید چنانچہ ظاہر است و پیدا است کہ وجود را وجود لازم۔ کس نمی داند کہ الوجود وجود و موجود قضیہ ضروریہ باشد حمل او حمل اولی است در موضوع و محمول گنجائش

جس پر شکلیں بنائی گئی ہیں ان سب صورتوں میں شروع سے لے کر آخر تک اپنی اپنی جگہ پر تمام شکلیں رہیں وہاں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اس لئے تقدم تاخر نہیں ہوا۔ جو کیفیت منقش پر تھی وہی رہی۔ یہ نہیں ہوا کہ پہلے اور حالت تھی اب دیگر حالت ہے۔ انتقاشِ صور پہلے معدوم ہے اور آئینہ کے سامنے آنے پر پھر موجود ہو گیا۔ پھر جب آئینے کے سامنے سے وہ شکلیں ہٹ گئیں تو انتقاش معدوم ہو گیا۔ نیز اشکال یکے بعد دیگرے آئینہ کے سامنے آنے کی وجہ سے زمانے کی گرفت میں آگئیں کیونکہ تقدم تاخر بالذات زمانہ کی صفتیں ہیں اور باقی چیزوں کی بالتبع۔ جیسے طوفان حضرت نوح علیہ السلام پہلے ہے اور حضور علیہ السلام کا ظہور بعد میں۔ کیونکہ طوفان کا زمانہ پہلے ہے اور آپ کے ظہور کا زمانہ بعد میں۔ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ شیشے کی اشکال کے لئے زمانہ ہے۔ ہر زمانہ کے لئے جُدا شکلیں اور ہر شکل کے لئے جُدا زمانہ۔

مگر ہمیں طور ذات را با ہمہ نقوش بیرونی و درونی الخ

حضرت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صادرِ اوّل کو بلا تشبیہ سطح تصور کریں جیسا کہ جسم کے لئے ہوتا ہے ذات باری تعالیٰ میں جو تمام نقوش و اشکال موجود ہیں علم ازلی ابدی میں وہ تمام نقوش توجہ اِرادی یا حرکت صدوری کے ساتھ صادرِ اوّل میں منقش ہوں گے اس صادرِ اوّل کو صادرِ باری تعالیٰ کے لئے آئینہ تصور کریں۔ اب انتقاش کے بعد صادرِ اوّل ان اشکال کے لئے منشاء انتزاع بنے گا کہ یہ شکل فلاں چیز کی ہے اور وہ شکل فلاں چیز

دخول حد اوسط نیست تا تکرر حمل موجب اشتباہ شود وہم چنیں الوجود عدم یا معدوم گفتن قول باجتماع النقیضین واجتماع الضدین واقرار بعروض یک ضد بر ضد آخر باشد۔ ہمیں طور در العدم یا معدوم ودر العدم وجود یا موجود خیال باید فرمود۔ وہم چنیں الوجود لیس بعدم او لیس بمعدوم بالضرورۃ الذاتی بالعدم لیس بوجود یا موجود بالضرورۃ الذاتی نزد ہمہ مسلم۔ نظر بریں امکان حد فاصل بین الوجود والعدم وممکن حد حائل ما بین موجود ومعدوم بود وبدیں سبب از ہر دو طرف فیضے بخود کشیدہ باشد چناں کہ مرکبہ ممکنہ خاصہ از قضیتین مختلفتین بالایجاب والسلب اشارہ بہمیں است واز یں جا است کہ من وجہ موجود من وجہ۔

کی۔ وہ تمام اشکال جو ذات باری تعالیٰ کے علم ازلی ابدی میں شیون وصفات کے درجہ میں تھیں تموج اِرادی یا صدوری کے ساتھ صادرِ اوّل یا عالم مثال میں آجائیں گی۔ اب صادر کو دوسرا تموج اور حرکت صدوری لگے گی اور ہر چیز کی شکل وصورت خارج میں منتقش ہوگی۔ زید کی شکل خارج میں زید کو لگے گی۔ اس کے اعضاء اور اعضاء کے اجزاء کی شکلیں اس کی عادت وخصائل اور صفات کی تمام صورتیں صادرِ اوّل سے عالم خارج میں آکر زید پر چسپاں ہوں گی صادرِ اوّل ایک سطح انتزاعی ہے جس کا منشاء خود ذاتِ باری۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ یہ صادرِ اوّل ظاہر ہے اور ذات باطن تیسرا فرق دونوں کے لوازم ذات بھی جُدا جُدا ہیں۔

بازایں وجہ کہ علاوہ فرق منشائیت وانتزاعیت الخ

ان مذکورہ امتیازات کے ہوتے ہوئے بھی صادرِ اوّل میں ذاتِ اقدس کے تمام شیون منتقش ہوں گے اور صادرِ اوّل میں بھی تموج وتحرک ماننا ضروری ہوگا۔ مگر اس میں تموج، تحرک یا صدورِ ذاتِ اقدس جیسا نہیں بلکہ یہاں کیفیت صدور اور طرح ہوگی مگر ہر چیز کا تموج وتحرک اس کے وجود کے بعد ہوگا پہلے چیز خود موجود ہوگی پھر اس سے کوئی چیز صادر ہو کر کسی اور چیز پر واقع ہوگی۔

نظر بریں تموج صادرِ اوّل وتحرک آں برعکس تموج اوّل الخ

تموج ذاتی میں صرف اِرادہ ازلی ابدی کی ضرورت ہوتی ہے جونہی اِرادہ ہوا مراد

معدوم بود مثالش اگر بکاراست برنور زمین وسایہ کہ متصل او بود یکبار نظر بگذار۔ آں خط فاصل کہ درنور ظلمت سایہ حائل است بہر دو طرف رودارد۔ اگر بجانب نور گیری منور است واگر بجانب سایہ بنی مظلم بود۔ اکنوں قدرے سخن دراز میکنم ومیگویم کہ در ہر دائرہ و مثلث ومربع وغیرہا ہمیں تماشہ است چہ خطوط اشکال ہم بداخل رودارند وہم بخارج۔ خط مستدیر دائرہ چنانکہ داخل قائم است ہم چناں بسطح خارج وازیں سبب می تواں گفت کہ ایں خط بسطح داخل وعدم آں ارتباط دارد وحد فاصل درمیان وجود آں وعدم آن است وہمچنیں بسطح خارج وعدم آن زیراکہ وجود سطح داخل تا ہمیں خط مستدیر است نہ خارج آں وچوں در خارج

موجود ہوگیا۔ وہاں تدریج وتموج نہیں تاکہ تجدد امثال کی ضرورت پڑے بلکہ وہاں تمام چیزیں بیک دفعہ اور تہہ بہ تہہ بلا امتیاز موجود ہوں گی پھر وہاں سے صادرِ اوّل میں انتقاش بھی دفعۃً ہوگا وہاں بھی تدریج وتجدد نہیں تاکہ تجدد امثال کی ضرورت پڑے۔ اگر تدریج ہوتی تو تجدد امثال ہوتا۔ تدریج اس وجہ سے نہیں کہ ذات اقدس اور صادرِ اوّل میں حجاب کوئی نہیں البتہ صادرِ اوّل میں جب تموج اور حرکت صدوری ہوگی تو کوئی چیز وجود میں پہلے آئے گی اور کوئی چیز بعد۔ یہاں تقدیم تاخیر آنے کی وجہ سے زمانہ پیدا ہوا۔ اب تجدد امثال کی ضرورت پڑ گئی۔ تشخص اور تعین زمانہ میں داخل ہے یا نہیں۔ اس بارے میں مناطقہ کے دو گروہ ہیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ زمان ومکان تشخص میں داخل ہیں انہیں یہ تسلیم کرنا ضروری ہوجاتا ہے کہ ہر چیز کو ہر آن میں نیا وجود حاصل ہو کیونکہ جب زمانہ کی ایک آن آنے کے بعد چلی جائے گی تو دوسری آن آئے گی جب یہ آن ہر ممکن کی جزء ہے تو جزء کے بدلنے سے کل بدل جاتا ہے تو جو شخص یا چیز پہلی آن میں تھی وہ دوسری آن میں نہیں ہوگی بلکہ اس کی مثل ہوگی اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ وہی چیز یا شخص جو پہلے نظر آئی تھی ہم اُسے دوسرے دن، دوسرے ہفتہ، دوسرے مہینہ علیٰ ہذا القیاس دوسرے سال میں دیکھیں۔ اس کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے حرکت کی اقسام کو جاننا ضروری ہے۔

(۱) حرکت بمعنی توسط (۲) حرکت بمعنی قطع۔

وداخل باین نفی عدم مقابل آں لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در ہر دو جابود حرے نیست۔ نظر بریں حدود واشکال کہ بر صادر اوّل ودیگر صادرات مفروض باشد مابین وجود داخل وعدم آں حائل باشند وہمیں است حقائق ممکنات ذوات آنہا اشکال صادر اوّل است وصفات آنہا اشکال دیگر صادرات ۔ ووجہ ہماں است کہ ممکن نہ وجود محض است ورنہ واجب بودے ونہ عدم خالص است ورنہ ممتنع کردگزیدے۔ بلکہ برزخ است بین۔ اگر موصوف اعنی ذات است شکلے از اشکال موصوف آں موطن اعنی صادر اوّل بودو اگر صفت است شکلے از اشکال دیگر صادرات کہ صفات او باشند وپس ازاں وبراں عارض شوند بالجملہ انتقاش صور صفات

حرکت بمعنی توسط متحرک کی ہر آن میں اپنے خارج کے ساتھ نسبتیں بدلتی جائیں۔

حرکت بمعنی قطع۔ جب حرکت ختم ہو تو مجموعی نقشہ اس کو عارض ہوگا۔

حرکت متوسطی میں دوام واستمرار ہے جیسا کہ نالہ میں پانی بہہ رہا ہے یا ہوا چل رہی ہے یا بجلی جل رہی ہے تو یہاں نالے میں ہر گھڑی نیا پانی آتا ہے لیکن مسلسل آرہا ہے تو ہمیں ایک پانی چلتا ہوا نظر آتا ہے اور ہوا، بجلی بھی اسی طرح پہلی ہی نظر آتی ہے حالانکہ ہر آن میں نئی ہوا اور نئی بجلی آرہی ہے۔ لیکن استمرار اتصال کی وجہ سے تغائر معلوم نہیں ہوتا اسی طرح ہر ممکن پر نیا نیا وجود وارد ہو مگر اتصال واستمرار کی وجہ سے تجدد معلوم نہ ہو جب کہ فی الواقع دوسری آن میں وہ وجود نہ ہو جو پہلی آن میں تھا۔

تجدد امثال پر ایک اور دلیل بھی قائم کی جاسکتی ہے کہ ممکن وجود کے بعد بھی ممکن ہے واجب نہیں ہوتا۔ اور ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج ہے جیسے پہلے وجود کے حدوث میں وجود کا محتاج تھا اسی طرح وجود میں آنے کے بعد بھی اپنی بقاء میں وجود کا محتاج ضرور ہوگا۔ بقاء کی ایک صورت یہ ہے کہ اس ممکن میں ذرّہ بھر تغیر نہ ہو اور یہ بات نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ قضیہ مسلّم ہے "العالم متغیر" ہر ممکن ہر آن میں متغیر ہوگا اس کے اجزاء میں تغیر ضرور آئے گا لیکن وہ تغیر محسوس نہ ہوگا۔

اور غیر محسوس تغیر ضروری ہے اب تجدد امثال کے بغیر کیا کہا جاسکتا ہے۔ کہ تجدد امثال سے اس کی بقاء ہوگی۔ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے سجود شمس والی حدیث پر ایک رسالہ

برذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ـــــ ممکنات بر صفات اعنی جملہ صادرات اوّل باشد یا دیگر و بایں ہمہ صور صفات وصور ممکنات چناں باہم مطابق یکدیگر باشند کہ نقشۂ مکانے بر سطح دیوارے ازاں مکاں نقش کنند۔ چوں ازیں ہمہ فارغ شد بم از کیفیت حدوث آں اشکال در موطن امکاں اعنی صادرات کہ کیفیت موطن بودن آں بہر ممکنات ہمیدم عرض کردہ شد و وجہ قدم آں درآں مواطن اعنی در صنعت العلم وصفات دیگر نیز قدرے عرض باید کردمی باید شنید اگر اشکال چند گرداگرد چاک کوزہ گر چسپانیدہ چاک را بگردانند یک طرف آئینہ نصب کنند ایں ہمہ گردش اشکال چسپیدہ بہ نسبت چاک بیک حال

تحریر فرمایا ہے وہاں آپ نے انہی باتوں کی طرف اشارات فرمائے ہیں لیکن یہ تقریر وجودی ہے کہ جن چیزوں کا وجود علم باری میں ہے تو وہ علم ازلی ابدی ذات باری تعالیٰ ہے وہاں وجود کے اعتبار سے کوئی تقدم تاخر نہیں تا کہ وہاں تجدد امثال کی ضرورت پڑے ہاں ایک دوسرے قسم میں تقدم تاخر ہے وہ یہ ہے کہ مقصود بالذات بعض لوگ ہوں اور باقی لوگ مقصود بالتبع ہوں۔ جیسا کہ مقصود بالذات تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اور باقی سب لوگ مقصود بالتبع ہیں۔ تو اس اعتبار سے تقدم تاخر ہوگا۔ یہاں پر تجدد امثال کی ضرورت پڑی کیونکہ تاخر کے آنے سے زمانہ آ گیا مگر تجدد امثال ذات باری میں ناممکن ہے آئے

کیونکہ وہاں ذاتِ باری اور وجود باری ایک ہی ہیں اور ہیں بھی واجب الوجود۔ واجب الوجود میں کسی قسم کا تغیر تبدل نہیں ہوتا، بلکہ وہ نقوش اور اشکال ممکنہ بالذات ہیں کیونکہ وہی ماہیات ممکنہ ہیں البتہ واجب بالغیر ہیں کیونکہ علم باری تعالیٰ میں ہے اور جہالت ذاتِ باری میں محال بالذات ہے اس وجہ سے وہ نقوش واشکال واجب ہو گئے۔ امکان کی وجہ سے ان میں تغیر ہو سکے گا کہ فلاں آن میں یہ ایسے ہوں گے اور فلاں آن میں ایسے بخلاف تموج صادرِ اوّل چونکہ خود بھی ممکن ہے لہٰذا ایک آن میں صادرِ اوّل کا ایک حصہ کسی چیز کو عارض ہوگا تو دوسری آن میں صادرِ اوّل کا ایک دوسرا حصہ کسی چیز کو عارض ہوگا کیونکہ معروض ہر آن میں متغیر ہے اس لئے عارض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہو جائے گا گویا پہلے اور

قائم ودائم باشند اما در آئینہ عکوس آنہا حرکت کناں از یک طرف آمدہ بطرف ثانی رود پس از ساعتے ہمچو عدم سابق عدم دیگر لاحق شود۔ الغرض آئینہ چوں بجائے خود است وچاک متحرک اوضاع آں اشکال ہر دم بہ نسبت آئینہ متبدل مانند واز ہمیں تبدل عدم سابق ولاحق وحدوثِ زمانی وتجدد در ذات آنہا پدید آید۔ اما باعتبار چاک بیک وضع ویک حال مانند ہم چنیں اگر چاک ساکن باشد وآئینہ گردا گرد متحرک شود یا ہر دو متحرک باشند مگر در جہت مخالف یک دیگر تاہم ہمیں حدوث وقدم لازم است۔ ومی تواں گفت کہ بہر انتقاش صور در آئینہ زمانہ ایست بہر ہر صورت زمانہ جُدا وہم چنیں می تواں گفت کہ بہر ہر زمانہ صورتے ونقشے جُدا است۔ مگر

معروض سامنے تھا جس میں صادرِ اوّل عکس انداز تھا اور اب دوسرا معروض سامنے ہے اور عکس اب اس معروض میں آئے گا۔

ازتتابع ہمیں تعلقات کہ عکس اسماء را الخ

چونکہ تموج ذاتی کا تعلق بواسطہ صادرِ اوّل تمام ممکنات کے ساتھ یکے بعد دیگرے ہوگا اس لئے اس درجہ میں اسماء باری ہوں گے۔ صفات کے صدور کی ابتداء سے لے کر وقوع تک۔ یہ اسماء کا درجہ ہے اب گویا اسماء باری ذات سے صادر ہو کر ممکنات کو بظاہر عارض ہو رہے ہیں اور ان میں تتابع بھی ہے لہٰذا زمانہ کی حقیقت بھی سامنے آگئی اس صدور کی ابتداء کے درجہ کو اِرادہ ذات باری ازلی ابدی اور تموج ذاتی سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس تقریر سے ''لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ'' اس آیت کا ایک معنی یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اِرادہ میں جس قدر ایک چیز کا وجود، زندگی، افعال اور حرکات وسکنات مقرر کر دیئے گئے ہیں ان میں کوئی طاقت کمی بیشی نہیں کر سکتی۔

وہم فہماندہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمان الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات جو مشہور ہے زمانہ مقدارِ حرکت نام ہے اس حد تک درست ہے مگر ان قائلین کو جب اور حرکت نہ ملی تو دوام حرکت فلک الافلاک کے قائل ہو گئے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ تجدد امثال جب ذاتِ باری سے

ہمیں طور ذات را باہمہ نقوش برونی و درونی کہ از یک تموج بظہور آمدند ہم چوں چاک گرداں باید فہمید و ایں صادر اوّل را کہ بوجہ انتزاعیت بہ مقابلہ او حکم سطح در پیش جسم دارد بمشابہ آئینہ باید دید و باز بایں وجہ کہ علاوہ فرق منشائیت و انتزاعیت وظہور و بطون ولوازم اینہا صادرِ اوّل تمثال جملہ شیون ذات است۔ تموج مذکور نیز بہر او ثابت باید فرمود۔ مگر تحرک وتجدد در ہر چیز پس از تحقق و وجود آں باشد و اینجا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و تموج ذاتی است چنانچہ بگذشت۔ نظر بریں تموج صادرِ اوّل وتحرک آں برعکس تموج اوّل اعنی تموج ذاتی بود و بوجہ آنکہ حجاب بمیان نیست الطباع صور ثابتہ فی الذات بتدریج وتجدد لازم آید و اقرار بتجدد

صادرِ اوّل میں ممکنات کی اشکال کا فیضان ہوگا وہاں سے اس مقدارِ حرکت کو زمانہ کہتے ہیں ۔ جب تک باری تعالیٰ میں ہیں وہاں کوئی تجدد امثال نہیں وہاں جو حرکت وسکون ہیں سب ذات کے تابع ہیں اور ذات میں کوئی تغیر تبدل نہیں۔

چنانچہ بنوع ازاں اشارہ کردم و بنوع اکنوں اشارہ می کنم الخ

سب سے اُوپر وجود غیر متناہی ہے۔ یہ وجود غیر متناہی قیود لگنے کے بعد نیچے افراد کی طرف آئے گا۔ یہاں زاویہ کی شکل بنے گی جو فرد وجود کی جانب متناہی ہوگا مگر وجود (مطلق) کی طرف غیر متناہی ہوگا مثلاً اگر ذاتِ باری کو کائنات کا مرکز مانا جائے تو افراد کائنات اس مرکز کے گرد ایک دائرے کی شکل میں ہوں گے۔ مرکز سے ایک خط دائرہ کے محیط (کائنات کے افراد) میں سے ہر فرد کی طرف آئے گا اس طرح مرکز پر خطوط غیر متناہیہ جمع ہو جائیں گے۔ اب اگر ایک خط مرکز کی دائیں جانب سے آرہا ہے تو اس کے بالمقابل دوسرا خط بائیں جانب سے آرہا ہے یہ دو خط آپس میں متناظر ہوں گے ایک زاویہ مرکز کے دائیں طرف محیط پر بنے گا اور دوسرا اس کے بالمقابل بائیں طرف دائرہ کے محیط پر بنے گا۔ یہاں اسماء متقابلہ پیدا ہوں گے۔ اگر ایک طرف مُعِزّ ہے تو دوسری طرف اس کے بالمقابل مُذِلُّ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس نافع ضار، قابض باسط، محی مُمیت، اسی طرح تجلیاتِ غیر متناہیہ متنوعہ (کئی انواع) پیدا ہوں گی کہیں قدم ہے، کہیں ید اور اصابع۔

امثال ضرور افتد چہ در حرکت تجدد امثالِ ذاتی است اعنی افراد متماثلہ حرکت توسطی علی سبیل البدلیۃ آیند و بدیں سبب در ہر آں جداگانہ فردے از افراد مقولہ کہ حرکت درو باشد بر متحرک عارض شود مگر بوجہ تشابہ افراد اتصال حرکت قطعی از دست نرود پس نظر بریں کہ متحرک عکوس نقوش بالائی باشند و صادرِ اوّل متحرک فیہ یعنی مقولہ حرکت آں عکسی را بوجہ حرکت ہر دم وجودے جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا کہ آں تقابل کہ سرمایہ انعکاس شدہ بود از میاں برخیزد و ظاہر است کہ مفہوم تجدد امثال بریں وجود و عدم خدا و ابجد و منطبق است و از تتابع ہمیں تعلقات کہ عکس اسماء را با صادرِ اوّل باشد زمانہ بوجود آید غرض زمانہ نام تموج ذاتی خدا

ازاں جا کہ در امور متقابلہ بہ حیثیت تقابل الخ

اس بناء پر یہاں تقابل اسماء میں کسی اسم کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوگی۔ بُعد مجرد، فضائے غیر متناہیہ یا صادرِ اوّل میں دائیں بائیں کا تعین نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ حدود کی تعیین اُمورِ متناہیہ میں ہوتی ہے غیر متناہی میں نہیں تا کہ دائیں کو بائیں پر یا اس کے برعکس ترجیح دی جا سکے۔ اس فضاء کو دایاں یا بایاں ہماری نسبت سے عارض ہوتا ہے۔ فضا کا جو حصہ ہماری بائیں طرف ہے وہ فضاء کی دائیں جانب ہے اور جو ہماری دائیں جانب ہے وہ اس کے بائیں طرف ہے۔

بالجملہ صفات و اسماء متناظرہ و تجلیات متعددہ بوجہ تقاطع الخ

حاصل کلام یہ ہے کہ جب صادرِ اوّل میں چیزوں کا نقشہ آئے گا تو ان کے حدود متعین ہو جائیں گے۔ اور ہر چیز ایک متعین مقدار اور مخصوص تشخص میں نمودار ہوگی نیرنگیہا از بے رنگی سے یہی مراد ہے کہ پہلے ان کا علیحدہ علیحدہ وجود نہیں تھا۔ وہاں صرف وجودِ باری تعالیٰ ہے وہی علم ہے وہی ذات بسیط محض ہے اس میں کسی ترکیب کی گنجائش ہی نہیں اور نہ کسی قسم کی ترکیب وہاں ہے۔

باقی ماند اینکہ صفت چیست و اسم کدام است و تجلی چہ الخ

اسماء وصفات کے درمیان کیا فرق ہے۔ اس بارے میں حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ صفت کو اگر اپنی ذات کے درجہ میں اعتبار کر کے اس کا قیام موصوف کے

وند کریم است بجانب تعلق و وقوع چناں کہ در جانب صدور ہمیں را اِرادہ ازل باید گفت چنانچہ پیشتر ہم باں اشارہ کردہ ام۔ وازینجا یکے از معانی لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَابٌ معلوم شدہ باشد و ہم فہمیدہ باشند کہ قصہ مقدار بودن زمانہ بہر حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است کہ چوں حرکتے مستمر بنظر نیابد بدوام حرکتِ فلک الافلاک قائل شدند والعاقل تکفیہ الاشارہ بالجملہ تجدد امثال وقت تعلق عکوس موجودات آں عالم بصادر اوّل ضروری است آرے۔ در مرتبہ اصل اعنی آنکہ عکس آں دریں جا افتادہ دوام وثبوت است ازینجا وجہ اطلاق وصف ثبوت بر اعیان دریافتہ باشی۔ الغرض ہمچو صور چاک کوزہ گر کہ صور در حرکت وسکون تابع چاک باشد اینجا نیز

ساتھ اعتبار کرو تو یہ صفت ہے اور اگر اس کا قیام موصوف کے ساتھ اعتبار کر کے پھر ذات میں اعتبار کریں تو یہ اسم ہے مگر معنی ید، قدم، ساق، وجہ، اصبع وغیرہ جو صفات باری اعضاء ہیں اس کا معنی معلوم کرنا دقت طلب ہے۔

نظر بریں گزارش می کنم الخ

یہ نام ہیں اعضائے جسمانی کے مگر ان کے مقابل رُوح میں بھی اعضاء ہیں جو اعضائے روحانی کہلاتے ہیں۔ اور ان میں تقابل ہے مثلاً جسمانی آنکھ کے مقابل رُوحانی آنکھ ہے۔ جسمانی کان کے مقابل رُوحانی کان علیٰ ہذا القیاس۔ ہر عضو میں وہی رُوح جو اس کے مقابل ہے آ کر کام کرتی ہے جسمانی آنکھ میں آ کر رُوح کی آنکھ دیکھتی ہے۔ اور جسمانی کان میں رُوح کے کان آ کر سنتے ہیں یہی حال سب اعضاء کا ہے۔ گویا جسم کے ہر حصے اور ہر ذرّے میں رُوح کے وہ ذرّات جو اس کے مقابل ہیں آ کر کام کرتے ہیں۔

پس بریں چوں تجسس کردیم ذات جامع صفات عامہ ومتقابلہ الخ

ذات باری ہر لحاظ سے باطن ہے یہاں عقل وفکر کی رسائی بھی وہاں تک ناممکن ہے۔ اور وہ صفات فعالہ ہیں بواسطۂ صادر اوّل ہر چیز بلکہ ہر چیز کے ذرّہ ذرّہ میں آ کر اس کے افعال وصفات کی خالق بنتی ہیں۔ چونکہ صادرِ اوّل کا وجود ذاتی ہے بایں معنی کہ وہ اپنے وجود میں کسی ممکن کا محتاج نہیں بخلاف دیگر ممکنات کے کہ وہ اپنے وجود میں صادرِ اوّل کے

آں صورِ در حرکت وسکون تابع ذات باشند وحرکتش ہم درخورد باشد نہ در غیر بلکہ ہمچو حرکت وضعی حرکت وتجدد وقدیمش موجب تغیر درذات نبود آرے اعتبارات گونا گوں بظہور آیند چنانچہ بنوعے ازاں اشارہ کردم وبنوعے اکنوں اشارہ می کنم آں اینکہ بتجدد مذکور بتجدد ند مذکور چوں تقاطع جہات مشار الیہا بر مرکز افتاد ز اوایا، غیر متناہیہ بر مرکز پیدا شدند وتقابل وتناظر در ہر دو زاویہ مختلف الجہت پدید آمد وصفات متقابلہ از عزاز واذلال واحیاء واماتت ونفع وضرر وقبض وبسط واسماء متناظرہ ومتقابلہ از معز ومذل ومحیی وممیت ونافع وضار وقابض وباسط وتجلیات متنوعہ از ید ورجل واناملِ متحقق شدند واز انجا کہ در امور متقابلہ بحیثیت تقابل یکے را

محتاج ہیں لہٰذا وجودِ باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی تجلی صادرِ اوّل میں بلا واسطہ اور باقی ممکنات میں بواسطہ صادرِ اوّل جلوہ افروز ہوگی اسی طرح وجود اور صفات ہر ذرّہ ممکنات میں ظہور فرمائیں گے۔ ممکنات کا ہر ذرّہ صادرِ اوّل سے منترع ہوگا ممکنات کے پاؤں صادرِ اوّل کے پاؤں سے اور ید (ہاتھ) رہا تھا صادرِ اوّل کے ید سے اور اصابع (اُنگلیاں) صادرِ اوّل کی اصابع سے الخ۔ ممکنات کا ذرّہ ذرّہ صادرِ اوّل کے ذرّہ ذرّہ کے ساتھ متحد ہے اور صادرِ اوّل کا منشاء انتزاع ذاتِ باری تعالیٰ ہوگی مگر ذات باری تعالیٰ پر منشائیت بولی نہیں جاتی کیونکہ وہ بجمیع الوجوہ باطن اور مخفی ہے اور منشاء انتزاع کے لئے ظہور چاہئے۔ اور مرتبہ ظہور تجلی اَوّل میں چونکہ ظہور پذیر ہے اس لئے منشائیت اسی کے ساتھ ہے اور یہی صادر پردہ ہے ذات باری تعالیٰ کے لئے۔ پردہ دو قسم ہے ایک پردہ ایسی جگہ کا جس کو ڈھانپنا ضروری ہوتا ہے اس پردے کا نام ازار، چادر، تہبند، شلوار وغیرہ ہے اور دوسرا پردہ ایسی جگہ کا جس کا ڈھانپنا ضروری نہیں ہوتا کبھی ڈھانپ لیا کبھی نہ ڈھانپا جیسے بدن کا باقی حصہ۔ لہٰذا پردے کے لئے مناسب لفظ رداء ہے دُوسرا جو اَندر اور باطنی اوصاف کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ عظمت ہے اور ظاہر کے ساتھ کبر ہے۔ ان دو وجہ کی بناء پر فرمایا گیا ''العظمة ازاری والکبر ردائی'' اسی طرح دوسری حدیث میں ارشاد ہے:

''وما بین القوم و بین ان ینظروا الٰی ربّھم الا رداء الکبریاء''

ترجیح بر دیگر نبود اینجا فرق یمیں ویسار پیدا نشود۔ بلکہ ہمچو اطراف و آفاق بعد مجرد از ینفرق منزہ باشند یعنی فی حد ذاتہ اطراف جو را قطع نظر از امر دیگر یمین ویسار نتواں گفت ورنہ ایں صفت متبدل نمی شد آرے چنانکہ باضافت یمین ویسار ما اطراف عالم را یمین ویسار می تواں گفت آنجا نیز پس از اعتبار ایں اضافت ایں فرق پدید آید بالجملہ صفات واسماء متناظرہ وتجلیات متعددہ بوجہ تقاطع نسب بر تجلّی مذکور بظہور آیند و نیرنگیہا از بیرنگی پر وبال بکشانیند باقی ماند اینکہ صفت چیست واسم کدام است وتجلّی چہ۔ نظر بریں معروض است کہ فرق اسماء وصفات خود واضح است اعنی گاہے وصف را من حیث ہو گیرند و گاہے باعتبار قیام آں بذات ملحوظ دارند

چوں ازیں جملہ فراغت یافتم باز بطرف اوّل رخ می کنم الخ

یہاں سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ تنزلات ستہ کا آخری مرحلہ تنزل فعلی بیان فرماتے ہیں مکان کا نقشہ دیوار پر آپ بنا سکتے ہیں مگر اس کا طول عرض، ثقل وغیرہ اس نقشہ میں لائیں یا وہ میٹریل جو مکان میں استعمال ہوا ہے اس کے وزن کو نقشہ میں لے آئیں یہ مشکل ہے خواہ ان میں سے بعض کی تصویر کشی بھی ممکن ہو اور بعض کی ناممکن تاہم عدم انتقال وزن میں سب برابر ہیں۔ ان کے وزن اور ثقل کو آپ نقشہ میں نہیں اُتار سکتے۔

ہمچنیں در صادرِ اوّل کہ انتزاعیت بذاتِ پاک الخ

صادرِ اوّل کی ذات پاک کے ساتھ وہی نسبت ہے جو دیوار والے نقشہ کی اصل مکان کے ساتھ۔ یعنی نسبت حکائی اور انتزاعی۔ اس نقشہ کا منشا انتزاع وہ مکمل مکان ہے جو تعمیر شدہ اور خارج میں موجود ہے۔ اسی طرح صادرِ اوّل بھی حکایت کے درجہ میں ہے اور انتزاعی چیز ہے اور اس کا منشاء ذات باری تعالیٰ ہے۔ جیسے نقشہ میں مکان کی ہر چیز نہیں آ سکتی اسی طرح صادرِ اوّل میں ذات کی ہر چیز اور ہر کمال ہو بہو آنا ناممکن ہے۔ اس وجہ سے جو نقوش صادر اوّل میں آئیں گے ان کو موجود خارجی ممکن کہیں گے جو نقوش اس میں نہیں آ سکے ان کی دو حالتیں ہیں یا تو ان کی تصویریں صادرِ اوّل میں بھی آ سکیں گی تو وہ معدوم ممکن اور یا ان کی تصویریں ہی نہیں بن سکیں گی اس صورت میں وہ ممتنع۔

اَوّل صفت است وثانی اسم مگر معنی ید ور جل وغیرہ اعضاء شاید ہنوز بفہم ناظراں نیامدہ باشد نظر بریں گذارش میکنم ایں اعضاء اجزا متعینہ ملعومہ جسم باشند کہ بہ نسبت روحِ باں تطابق کہ دریافتی ظاہراست وروحِ بہ نسبت آں باطن مگر ایں تطابق وفرق ظہور وبطون خواستگار آن است کہ قواء روحانی بمقابلہ اعضاء جسمانی چناں باشند کہ قوتے جدا گانہ ازعضوے جدا گانہ ظہور کند وبمواقع خود رسیدہ علاقہ وقوع برآں پیدا کند۔ پس بریں قیاس چوں تجسّس کردیم ذات جامع صفات عامہ ومتقابلہ وصادرِ اَوّل راباوجود فرق ظہور وبطون وتماثل معلوم مقابل یکدیگر یافتیم ۔ پس ازیں صادرِ اَوّل کہ جامع جملہ شیون باطنہ آمدہ است ہر تجلی یعنی ہر

فرق وجود علمی ووجود خارجی درکمی وبیشی باید فہمید الخ

جب ایک ہی چیز کا نقشہ علم باری میں ہوتا ہے اور وہی نقشہ صادرِ اَوّل میں منقش ہو جاتا ہے تو دونوں میں فرق کیا ہے۔ بظاہر ایک ہی چیز ہے اور اس کا ایک ہی نقشہ صرف جگہ دو ہیں علم باری اور صادرِ اَوّل تو ان میں بنیادی فرق کمی بیشی والا ہے۔ وہ نقشہ جو علم باری میں ہے وہ غیر متناہی ہوگا۔ علم باری ذات باری کی صفت ہے اور جس طرح ذاتِ باری میں تناہی نہیں اسی طرح اس کی صفات میں بھی تناہی نہیں۔ لیکن جب وہی نقشہ صادرِ اَوّل میں آئے گا تو وہ متناہی ہوگا کیونکہ صادرِ اَوّل اگر چہ وجود کے اعتبار سے غیر متناہی ہے مگر درجہ امکان میں ہونے کی وجہ سے اس کی صفات غیر متناہی نہیں ہوں گی۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ صادرِ اَوّل میں ان کا وجود ہو ہی نہیں سکتا جیسا کہ ممتنعات۔ لیکن ذات باری میں ان کا علم ضرور ہوگا خواہ ان کے عنوان کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔

پس باید دید کہ اَوّل ایں اوراق کہ ایں ہمہ تفریعات از مقتضیات صدق آں است الخ

یہاں سے حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کتاب کا خلاصہ بیان فرماتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ یہ تھا کہ حدیث پاک میں جو ''عما'' کا لفظ ہے وہ بداہۃً اس فضائے غیر متناہی پر صحیح اور مکمل صادق آتا ہے اور اگر بداہۃً نہ مانا جائے تو استدلالاً ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے اور اس کے یہ دلائل پیش کئے ہیں۔ اگر چہ یہ دلائل درجہ دوم کے ہیں۔ کیونکہ ان دلائل کو ''اِنّی '' کہا جاتا ہے کہ

طرفیکہ مقابل صفتے از صفات باطنہ متناظرہ متقابلہ افتادہ است مظہر آں صفت باشد و مسمّی باسمیکہ در جسم مقابل رُوحِ بہر عضویکہ مظہر آں صفت باشد تجویز کردہ باشند واز آنجا کہ ذات بہ نسبت صادرِ اوّل منشاء انتزاع است وآں مقابل آں امرے است انتزاعی ویا از وجود صادرِ اوّل ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر اعتبار منشائیۃ راکہ ساتر مرتبہ ذات است کہ باطن است بجمیع الوجود و بہر حال مستور باز ار تعبیر کنیم واعتبار ذاتیہ وجود تجلّی صادرِ اوّل راکہ در مرتبہ ظہور افتادہ وایں اعتبار ساتر چہرہ زیباء اوست بردار تفسیر کنیم بجائے خود باشد واللہ اعلم زیراکہ اینجا کہ کار زار ستر عورت باشد کہ بہمہ نہج قابل تستر است و کار رداء پوشیدن اعضاء

معلول کو دلیل بنایا جائے علت کے لئے بخلاف دلیل ''لمّی'' کے کہ وہاں موجود واقع میں علت ہے اسے ہی لفظوں میں علت بنایا جائے معلول پر۔ تاہم اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ دلیل اِنّی بھی اسی طرح دعوے کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے۔ جس طرح دلیل لمّی۔ اب یہ دعویٰ بدیہی بھی ہے جسے دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہوتی اور نظری ہونے کی صورت میں دلیل اِنّی بھی پیش کردی تا کہ دعویٰ مدلل ومبرہن ہو کر پوری طرح واضح ہو جائے بہت سی مفید معلومات بھی اہل فہم کے گوش گزار ہوگئیں۔ اور متشابہات میں جو استحالہ پیش آیا تھا وہ بھی رفع ہوگیا۔ اور حدیث جس پر بحث پیش کی گئی وہ متشابہات کے قبیل سے ہونے کے باوجود واضح تر ہوگئی۔ اسی طرح امکان، وجوب اور امتناع کا التباس بھی رفع ہوگیا۔

لہٰذا مناسب آں است کہ بہ تطبیق قولِ بزرگاں نیز چند سطرے دیگر عرض داریم الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بعض مشکل مسائل کے جو حل صوفیائے کرام نے بیان فرمائے ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے

''الرحمٰن علی العرش استویٰ''

پر بحث کرتے ہیں کہ سورج کے اندر جو شعاعیں شدید تیز ہوتی ہیں وہ آنکھوں کو خیرہ کردیتی ہیں اسی طرح تجلیات ربانی عرش عظیم پر پڑتی ہیں۔ اس تجلی کی تعبیر الرحمٰن سے کردی گئی ہے اب استواء کا مسئلہ خود بخود حل ہوگیا کیونکہ تجلی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کی

است کہ گاہے پوشند و گاہے بکشانید و باز اگر اوّل را عظمت نام نہیم و ثانی را بکبریاء مسمّٰی گردانیم ایں ہم دُور از عقل نیست واللہ اعلم۔ زیرا کہ کبیر بہ بمقابلہ صغیر آید و عظیم بمقابلہ حقیر دراوّل نظر بر مراتب باشد و در ثانی لحاظ اجزاء و مقدار و ظاہر است کہ اوّل بہ بطون راہ و رسم دارد و ثانی بظہور راز ینجا از طرف حدیث شریف العظمۃ ازاری والکبریاردائی وحدیث دیگر کہ دراں فرمودہ اند ما بین القوم وبین ان ینظروا الٰی ربہم الارداء الکبریا علٰی وجہ اطمینان خود باید کرد واللہ اعلم بحقیقت الحال۔ چوں ازیں جملہ فراغت یافتم باز بطرف اوّل رخ میکنم۔ چناں کہ بر سطح دیوار ہائے مکاں تصویر مکاں می تواں کشید امانقل ابعاد ثلاثہ و وزن مادہ واشکال

شکل یا اس کا نقشہ دوسری چیز میں آجائے۔ پہلے واضح کیا جا چکا ہے کہ چھوٹی چیز میں بڑی چیز کی تصویر آسکتی ہے نیز اس کی وضاحت بھی ہو چکی ہے کہ تصویر بعینہٖ مصوّر کی شکل و صورت ہوتی ہے اب استواء میں کسی قسم کا تردّد نہیں رہنا چاہئے کیونکہ استواء کا معنی برابری ہے تو دو خرابیوں میں سے ایک ضرور لازم آئے گی یا عرش غیر متناہی ہو یا ذات باری متناہی۔ اس اعتراض کو دُور کرنے کے لئے فرماتے ہیں:

نظر معروض است کہ بسیارے از وجود توابع او الخ

وجود میں ممکنات ذاتِ باری تعالٰی کے ساتھ شریک ہیں یعنی دونوں اس صفت کے ساتھ متصف ہیں اسی طرح توابع وجود سمع، بصر، قدرت، حیات وغیرہ میں اشتراک کے باوجود تنزیہہ ذات باری ضروری ہے کہ وجود باری ہے مگر ہمارے وجود کی طرح نہیں۔ وہ سمیع ہے مگر ہماری قوت سماعت کی طرح نہیں۔ وہ بصیر ہے مگر اس کی بصارت ہماری بصارت کی طرح نہیں علٰی ہذا القیاس۔ اسی طرح یہ صفت کہ وہ ذات باری مستوی علی العرش ہے۔ مگر اس کا استواء ہماری طرح نہیں۔

بایں ہمہ۔ گویم در ممکنات ہم باہم در استواء تساوی نیست الخ

گزشتہ مسئلہ کی وضاحت کے لئے مثال پیش کرتے ہیں کہ نسبت مساوات ممکنات میں بے شمار اقسام پر ہے۔ ایک قسم دوسری کی عین نہیں۔ مثلاً عددی مساوات مساحتی مساوات کا

مکنونہ درخن کہ بتلاقی سطوح اجسام مختلفہ از خشت وچونہ پیدا شوند نتواں کرد گو بعضے ازیں مثل اشکال مکنونہ قابل الطباح وانتقاش باشند وبعضے مثل وزن و مادہ قابلیت الطباع وانتقاش ندارند ہم چنیں در صادرِ اوّل کہ درانتزاعیۃ بذاتِ پاک ہمہ نسبت دارد کہ سطح بدیوار مکان جملہ مکنونات مرتبہ ذات واعتبارات مستورہ آں موطن رانتواں آورد۔ پس ہر چہ منتقش شد آنرا ممکن وموجود خارجی، باید فہمید وہر چہ منتقش نہ شد اما منتقش تواں شد آنرا معدوم وممکن باید دانست وآں چہ بایں موطن نزول نتواں کردانرا ممتنع باید خواند۔ وفرق وجود علمی ووجود خارجی درکمی وبیشی باید فہمید اعنی ہر چہ درموطن اعلیٰ از صادرِ اوّل جادارد بوجہ کشف ذاتی آن

عین نہیں، مساوات زمانی، مساواتِ مکانی سے مختلف ہے۔ کمیت میں تساوی کیفیت کی تساوی سے جُدا ہے۔ یہ تو متحد الانواع اشیاء کی مساوات میں بحث تھی اگر مختلف الانواع اشیاء کے تساوی پر غور کیا جائے تو معاملہ زیادہ آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔ مثلاً حرکت زمان ومکان کے ساتھ مساوی ہوتی ہے۔ اور کیوں نہ ہو زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے اور مقدار ذو مقدار کے ساتھ مساوی ہوتی ہے۔ ادھر حرکت کا محل مکان ہے اور مکان مکین کے ساتھ مساوی ہوتا ہے۔

وایں کہ وہم می آید کہ تساوی نام الطباق ذو مقدار دیگر باشد الخ

یہاں سے ایک وہم کا دفعیہ کرتے ہیں کہ ایک مقدار دوسرے ذی مقدار کے مساوی اور برابر ہو۔ اس وہم کا ازالہ یوں فرماتے ہیں کہ دو ذی مقدار ایک دوسرے کے ساتھ تب برابر ہوں گے جب دونوں کی مقداریں برابر ہوں ایک کی مقدار اگر ایک گز ہو تو دوسرے کی مقدار بھی گز ہو تو دونوں مقدار گز کے ساتھ برابر ہوگئے۔ نتیجتاً آپس میں بھی برابر ہوگئے کیونکہ مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل مساوات مقدار میں ہوتی ہے اور ذی مقدار میں بالتبع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مقداروں میں تباین ہو تو پھر مساوات نہیں ہوگی جیسے اگر ایک مقدار ایک کلوگرام یا ایک میٹر ہے اور دوسری مقدار 10 کلوگرام یا دَس میٹر ہے تو ان میں مساوات نہیں ہوگی مثلاً شترمرغ کا انڈہ اور بیل۔ ان میں صرف عددی وحدت ہوگی۔ کہ دونوں ایک ایک ہیں۔

موطن منکشف باشد خواہ باعتبار موطن صادرِ اوّل امکاں تحقق داشتہ باشد یا نہ داشتند باشدو
ازینجا معلوم شد کہ ممتنعات نیز در موطن سابق وجودے دارند مگر قبل موطن سابق وجودے
دارند مگر قبل موطن وجود ظاہری خارجی اعنی صادرِ اوّل اطلاق وجود شائع نیست ایں ہمہ تطویل
اگرچہ بظاہر لا طائل می نمایند مگر بوجہ الطباق ایں ہمہ تفریعات بر مسلمات دیں و اقوال اکابر
دیں یقین حقیقت اصل ممہد مستحکم می شود۔ پس باید دید کہ دعویٰ اوّل ایں اوراق کہ ایں ہمہ
تفریعات از مقتضیات صدق آں است قطع نظر از آنکہ وجدان سلیم بالبداہت انرا تسلیم
کردہ ورنہ ازیں چہ کم کہ بدلیل واضح بوضوح پیوست باستدلال انی کہ ازیں الطباق بدست

ہماں است در تکثر الطباعی الخ

عکوس کے محل کے تکثر کی وجہ سے ان میں فرق ہوتا ہے۔ جہاں محل چھوٹا ہے عکس بھی چھوٹا ہوگا۔ اور جہاں محل بڑا ہوگا عکس بھی بڑا ہوگا لیکن اس صغر کبر کے باوجود یہ عکس اسی چیز کا ہوگا۔ جو خارج میں ہے ذی صورت میں وحدت ہوگی۔ اس پر تفصیلی بحث پہلے گزر چکی ہے۔ ذی صورت کی وحدت ذاتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ عکس چھوٹا ہو یا بڑا۔ مثلاً ایک سو ووٹ کا بلب بڑے کمرے میں ہو تو اس کی روشنی زیادہ جگہ پر پھیلی ہوگی اور دھیمی نظر آئے گی لیکن اگر اُسے چھوٹے کمرے میں لگایا جائے تو وہ کمرہ زیادہ روشن ہوگا۔ اس کی روشنی ختم نہیں ہوگی بلکہ اس میں اضافہ ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک چراغ کو کُھلے کمرے میں رکھیں تو روشنی پھیلی ہوگی اور کمزور دِکھائی دے گی لیکن اگر کسی برتن کے نیچے رکھ دیا جائے یا اُوپر شیڈ لگا دی جائے تو وہ ختم نہ ہوگی بلکہ اس میں اضافہ ہوگا۔ کیونکہ روشنی اس کی ذاتی ہے۔

مکان یا کمرے کی چھت اور دیواروں کی روشنی کی مانند عرضی نہیں۔ ان کی روشنی چراغ کی وجہ سے ہے یا بلب کی بدولت۔ جب دیوار اور چراغ کے درمیان پردہ حائل ہوگیا۔ تو دیوار کی روشنی ختم ہوگئی۔ مگر چراغ کی روشنی ذاتی ہونے کی وجہ سے پردہ کے باوجود اسی طرح باقی ہے۔ اور ذاتی کو سلب نہیں کیا جا سکتا۔

آمد دیگر مستحکم شد و بسیارے از نفائس بدست آمد و دریں کشاکشی وہم استحالہ مفہومات دیگر متشابہات نیز مندفع شد و معنی آں حدیث متشابہ کہ تسوید ایں اوراق بغرض شرحش اتفاق افتادہ نیز بطورے واضح شد کہ التباس امکاں و وجوب امتناع و استحالہ از میان برخاست لہٰذا مناسب آنست کہ بہ تطبیق قولِ بزرگاں نیز چند سطرے دیگر عرض داریم۔ می باید شنید کہ حضرات صوفیاء کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین استواء ہماں تجلی بر عرش عظیم اشارہ فرمودہ اند کہ در وسط صادر اوّل ہمچو آفتاب کہ در وسط کرہ شعاعہاء خارجہ ازاں جلوہ گر باشد در غایت شعشعان است اندریں صورت بشہادۃ الرحمٰن علی العرش استویٰ مصداق رحمٰن می باید کہ ہمیں تجلی باشد

بالجملہ وحدت مذکور زائل نہ شود الخ

اگر کسی ذی صورت کا انعکاس متعدد اور مختلف آئینوں میں ہو تو اس کی وحدت ذاتی متاثر نہیں ہوتی۔ البتہ بہت سے پردوں کی اوٹ میں آجائے گی۔

الغرض در زمان و حرکت و مکان الخ

یہ تینوں باوجود تبائن کے مساوی ہیں۔ تبائن اور اختلاف کی وجہ سے ان کی تساوی ختم نہیں ہوتی نیز ان کا انطباق جس کی بناء پر ان میں مساوات پائی جاتی ہے۔ عظیم اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اس میں فرق نہیں پڑتا آپس میں منطبق رہتے ہیں۔

ہمیں طور تباین ماہیت و تخالف جنس و روح الخ

رُوح اور جسم میں تباین ماہیت اور تخالف جنس ہونے کے باوجود انطباق ہے۔ جسم خالص ٹھوس مادہ اور رُوح خالص مجرد اور غیر مادّی ہے مگر ان کے انطباق سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ رُوحانی آنکھ جسمانی آنکھ میں آکر اپنا کام کرتی ہے اور رُوحانی کان جسمانی کان میں آکر اپنا کام کرتا ہے الغرض ہر عضو رُوحانی اپنے مقابل جسمانی عضو میں آکر اپنا اثر ظاہر کرتا ہے اور زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ انطباق معلوم الوجود اور مجہول الکیفیۃ ہے۔ یہی حال نقوش، الفاظ اور معانی کا ہے۔ نقوش کا انطباق الفاظ پر اور الفاظ کا معانی پر اور معانی کا خارج پر یہ سب مسلم ہیں اسی وجہ سے مساوات، ایجاز اور

لیکن ناظران راحیرت ربودہ باشد کہ تجویز وتصحیح آں بچہ طور باید کرد۔نظر بریں معروض است کہ بسیارے از وجود وتوابع آں درواجب وممکن مشترک است وبایں اشتراک تنزیہ واجب ازلوث ونقائص امکاں وحرمان ممکن از تقدس و وجوب ہماں است کہ بود فقط از اشتراک استواء درواجب وممکن چراحیراں باید شد بایں ہمہ میگویم درممکنات ہم باہم دراستواء تساوی نیست تساوی عددی چیزے دیگراست وتساوی مساحت چیز دیگر وتساوی مکانی چیز دیگر است وتساوی زمانی چیز دیگر تساوی کمی چیز دیگراست وتساوی کیفی چیز دیگر ایں است حال نوع تساوی واقع فی مابین متحد الانواع۔ واگر تساوی واقع مابین مختلف الانواع رابنگرند ایں

اطناب کی اصطلاحیں وجود میں آئی ہیں۔ کہ اگر الفاظ معانی کے برابر ہیں تو مساوات، اگر الفاظ کم اور معانی زیادہ تو ایجاز اور اگر الفاظ زیادہ اور معانی کم ہیں تو اطناب۔ یہ کلام کی تین اصناف علم بیان ومعانی میں وضاحت سے مذکور ہیں۔

اب یہ جس قدر مساوات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے کسی ایک مساوات کا ذکر دوسری مساوات کی طرح قرار نہیں دیا جاسکتا۔اور ایک کے عوارضات واحکامات کو دوسری مساوات کے عوارضات واحکامات قرار نہیں دیا جاسکتا۔ حالانکہ یہ ممکن ہونے اور تنزلات کے کئی احکامات میں شریک ہونے کی وجہ سے مساوات میں بھی مشترک ہونے چاہئیں۔ مگر ان مشارکات کے باوجود مساوات میں مشترک نہیں۔

خداوند کریم رابوجہ استواء عرش از قسم اجسام شمرون الخ

مذکورہ بحث کا نتیجہ اور حاصل بیان کرتے ہوئے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استواء علی العرش کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو جسم کہنا یا مساوات جسمی سمجھنا انہی لوگوں کا کام ہوسکتا ہے جو سرا اور دُم یا ناک اور کان میں امتیاز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ مساوات کی وہ اقسام جو گزشتہ سطور میں بیان کی گئی ہیں ان میں غور وفکر کرنے اور ذہن نشین کرنے کے بعد اگر استواء کا کانٹا کسی دل میں پیوستہ تھا تو اِن شاء اللہ نکل جائے گا بشرطیکہ مزاج میں انصاف ہو۔

تنوع تساوی روبیاں لامی کشد واز کمی بزیادتی واز قلت بکثرت میگراید مثلاً حرکت راباز مانہ وہم بامکاں رابطہ الطباق است یکے بردیگرے مساوات باشد وچوں نباشد زمانہ را مقدار حرکت قرار دادند واینکہ بوہم می آید کہ تساوی نام الطباق ذومقدار دیگر باشد نہ الطباق مقدار برذی مقدار وہیچ بیش نیست زیرا کہ خود تساوی دو ذومقدار مبنی بر اتحاد مقدار دوشیء والطباق آں بر ہر دوشیء است۔ اندریں صورت اوّل تساوی در مقدار و ذومقدار برآمد و باز بحکم آنکہ مساوی مساوی باشد بوسیلۂ آں در دو ذومقدار برآمد ایں نیست کہ مقدار ہر یک جدا است و باز بوجہے الطباق بدست آمد چہ در صورت تبائن مقدار الطباق حکم بیضۂ ثور وشتر دارد۔ ووجہ

واینکہ وجہ استواء علت وغرض ازاں چیست　الخ

رہی یہ بات کہ استواء کی علت کیا ہے؟ غرض کیا ہے؟ اوراس کی کیفیت کیا ہے؟ تو یہ ایسے اُمور ہیں جو نہ عقل میں آسکتے ہیں اور نہ ہی ہمارے موضوع کے ساتھ ان کا تعلق ہے۔

بایں ہمہ کیفیت استواء وتعلق روح خویش بابدن خود　الخ

ہماری روح کتنے عرصے سے ہمارے بدن میں موجود ہے۔ بدن کے ہر عضو میں آ کراس کے اعضاء اپنے کام دکھارہے ہیں اور ہر عضو اپنا علیحدہ کام انجام دے رہا ہے اور ہمارے کس قدر قریب ہے کہ بچہ بچہ اس سے واقف ہے۔ مگراس کی علت بلکہ حقیقتِ رُوح سے ناواقفیت بھی سب پرعیاں ہے۔ پھر ہم اللہ جل شانہٗ کے استواء علی العرش کے بارے میں کہ وہ استوا کیسا ہے، کیوں ہے اور کس غرض و غایت کے لئے ہے۔ کس طرح معلوم کرسکتے ہیں ہاں جسے اللہ تعالیٰ باطنی بینائی عطاء فرمادیں اوراس بصیرت و بصارت سے وہ باتیں جو ہماری شنید میں ہیں اس کی دید میں آجائیں تو الگ بات ہے۔ اور ممکن ہے۔ مگر عام انسان کہاں اور یہ باتیں کہاں ۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

امّا زیادہ ازیں کہ خداوند رحمان خود ازاں خبرداد و رسول پاکش فرمود او ہم نتواں گفت استغفراللہ چہ گفتم　الخ

وحدت وعدد تعدد باوجود تعدد ومحل ہماں است در تکثر الطباعی چنانکہ مذکور شد وحدت ظاہر ہماں باشد کہ بود، البتہ تعدد محل بالعرض آمدہ آں وحدت ذاتی را کہ قابل زوال و انفصال نیست چناں در آغوش گیرد کہ نور چراغ را وقتیکہ در سبوچہ نہادہ بالائش سر پوشے گزارند ظلمت آں سبوچہ محیط باشد بالجملہ وحدت مذکور زائل نشود کہ اوصاف ذاتیہ را زوال نبود البتہ زیر پردہ تعدد عرضی مستور شود الغرض در زمان وحرکت ومکان بایں ہمہ تباین کہ زیادہ ازاں چہ باشد الطباق است کہ سرمایہ تساوی و استواء باید خواند ہمیں طور تباین ماہیت وتخالف جنس جسم و رُوح از کہ تامہ کیست کہ نمید اند بایں ہمہ رُوح را با جسم الطباقے است صریح چنانکہ گویند۔

جب خالق کائنات اور خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے استواء علی العرش کی ہمیں خبر دی ہے تو ہمارا کام اس پر یقین کرنا، دِل سے تسلیم کرنا اور اس پر قائم رہنا ہے کیونکہ نابینا کو بینا کی بات پر عمل کرنا ضروری ہے اور بس۔

غور کیجئے کہ ہر متکلم جب بات کرتا ہے تو اپنی سوچ سمجھ اور دانست کے مطابق الفاظ زبان پر لاتا ہے جو اس کے معانی مقاصد کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں اور اس کے معانی اس کی خارجی غرض کو پورا کرتے ہیں۔ اب اللہ جل شانہٗ اپنے علم کے مطابق الفاظ لائے ہیں اور وہ ذات بابرکات **علیم بکلّ شیٔ** ، **محیط لکل شیء** ، اور **شھید علیٰ کلی شیء** ہیں۔ یہ صفات ذاتِ باری کے ساتھ مختص ہیں۔ دوسری کوئی ذات اللہ جل شانہٗ کے ساتھ ان صفات میں شریک نہیں۔ پس اللہ جل شانہٗ کے الفاظ جو قرآن مجید کی شکل میں ہمارے پاس ہیں ان کو اپنے صحیح صحیح معانی اور مطالب پر دوسرا کون منطبق کرسکتا ہے۔ جب تک کہ خود اللہ جل شانہٗ ان الفاظ کے معانی و مطالب کسی واسطے سے نہ بتائیں۔ اب جو معانی و مطالب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ کے بیان فرمائے ہیں وہ ہی حقیقی اور اصلی معانی ہیں کیونکہ آپ کے فرمودات درحقیقت اللہ جل شانہٗ کے ارشادات ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں **استویٰ علی العرش** کے الفاظ فرمائے اور آپ نے انہیں ہم تک پہنچایا تو ہمارے لئے سوائے ماننے اور تسلیم کرنے کے اور کوئی چارہ کار نہیں۔

ہر قدر کہ در روح قویٰ نہادہ اند ہماں بقدر در جسم بہ مقابلہ انہا اعضاء نہادہ اند غایت مانی الباب معلوم الوجود مجہول الکیفیت باشد ہم چنیں نقوش را با الفاظ والفاظ را با معانی و معانی را خارج والطباق است متفق علیہ چنانچہ نظر ہمیں الطباق وعدم آں ایجاز واطناب وغیرہ نام نہادند دانندنہ دانند از تساوی خبر دادند الحاصل اینجا نیز الطباقے است یقینی مگر بادست و پیمانہ نتواں پیمود و یکے را از جنس دیگر نباید گفت چوں در مخلوقات خداوندی باوجود الطباق و تساوی یکے را تجالس دیگر و عروض احکام و لوازم ذات یکے بر دیگر لازم نیست حالانکہ بوجہ اشتراک امکاں بلکہ بسیارے دیگر از تنزلات آں احتمال اخذ یکے مر احکام دیگر را قریب الوقوع و

البتہ یک خلجانے دیگر است اگر بیخ و بنیادش برکندہ شود زہے دولت الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے ایک اور شبہ ذکر کر کے اس کا ازالہ بیان کرتے ہیں۔شبہ یہ ہے کہ اب تک استواء کی جو بحث کی گئی ہے اس کی صحت کا دارو مدار اس پر ہے کہ استواء کا معنی مساوات اور برابری ہو۔حالانکہ یہاں استواء کا صلہ علیٰ ہے۔اور اس کا صلہ علیٰ ہو تو استواء کا معنی بیٹھنا ہوتا ہے۔لہٰذا مذکورہ ساری بحث لا حاصل ہوگئی۔کیونکہ جب استواء کا معنی بیٹھنا ہوگا تو جسمانیت خود بخود ثابت ہو جائے گی اس لئے اس شبہ کا ازالہ ضروری ہے۔

نظر بریں ایں ہیچمدان گذارش پیراست الخ

جیسے مساوات والا معنی خالق اور مخلوق کے درمیان مشترک ہے اسی طرح نشست (بیٹھنا) والا معنی بھی دونوں کے درمیان مشترک ہے۔اور یہ بتایا جاچکا ہے کہ وجود اور صفات وجودیہ کے واجب الوجود اور ممکنات میں مشترک ہونے کے باوجود تنزیہہ باری تعالیٰ واجب ہے کہ اس کا وجود،علم،قدرت،سمع،بصر،اور حیات وغیرہ ہماری طرح نہیں،یہی حال جلوس و قعود کا ہے۔یہاں یہ معنی مان کر یوں کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے جیسا نہیں۔

دوم اینکہ علاوہ معنی جلوس وقعود الخ

علیٰ کے ساتھ استواء کا معنی جلوس وقعود ہی ہوگا مگر یہ وضعی معنی یہاں مراد نہیں۔ بلکہ یہاں معنی مرادی مساوات ہے بطور کنایہ کے کنایہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ اپنے وضعی معنی

اقرب الی الفہم بود۔ خداوند کریم را بوجہ استواء عرش از قسم اجسام شمرون کارہماں کسان است کہ سرودم وچشم وگوش را از یکدیگر ندانند باستماع ایں نظائر استبعاد یکہ نسبت استواء بدل ارباب شک خلیدہ باشد بشرط انصاف اِن شاء اللہ خواہد شد وا ینکہ وجہ استواء علت آں و غرض ازاں چیست و باز کیفیت آں چگونہ باشد نہ درخور ادراک است و نہ متعلق بموضوع ایں اوراق۔ بایں ہمہ ما کیفیت استواء وتعلق رُوح خویش بابدن خود بایں طول مصاحبت و قرب مسلم ہیچ ندانیم۔اندریں صورت اُمید ادراک کیفیت تعلق واستواء خداوند رحمٰن باعرش اعظم چہ تواں داشت آرے ہر کرا پردہ از چشم برخاست ہر چہ شنیدہ بود چشم دریافت امّا زیادہ

میں استعمال ہو مگر وہ معنی مراد نہ ہو اس سے مراد اس کا کوئی لازم ہو اور معنی وضعی سے ذہن منتقل ہو کر معنی مرادی کی طرف جائے، یہاں جلوس سے مراد استواء ہے بطور کنایہ کے۔ کیونکہ بیٹھنے کی جگہ اتنی ہی ہوتی ہے جس پر بیٹھا جا سکے تو قعود اور جگہ قعود مساوی ہو گئے۔ پھر مساوات جس کی بحث گزر چکی ہے وہی استواء بمعنی مساوات ہوگا خواہ قعود کرسی پر ہو یا تخت پر یا کسی اور جگہ پر اب بیٹھنے کی جگہ کو قعود کے برابر مانا جائے تو مساوات لازم آئے گی اور اگر دونوں میں کمی بیشی ہو جگہ میں ہو یا قعود میں تو استواء کا معنی حقیقی نہیں ہوگا بلکہ یہ معنی مجازی کے دائرہ میں داخل ہو جائے گا۔ کلامِ باری میں بالخصوص اور عام کلام میں بالعموم حقیقی معنی معتبر ہوتے ہیں۔ استواء کے معنی حقیقی کے ساتھ مساوات لازم ہے لہٰذا یہی معنی لینا پڑے گا۔ ہاں اگر معنی حقیقی نہ ہو سکے تو معنی مجازی کی طرف جانا جائز ہوگا اسی وجہ سے اکابرین دین نے متشابہاتِ قرآن وحدیث کو حقیقی معانی پر محمول کیا ہے اور معانی مجازیہ کی اجازت نہیں دی۔ اگر چہ مجاز متعارف ہی کیوں نہ ہو حالانکہ مجاز متعارف اور حقیقت برابر ہوتے ہیں لیکن مجاز مجاز ہی ہے خواہ متعارف کیوں نہ ہو۔ قرآن وحدیث کے معانی حقیقتاً ہی لئے جائیں گے مجازی معنی اگر معنی اصلی سے منقول ہو پھر بھی معنی اصلی کی رعایت ضرور ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ استواء میں برابری والا معنی ضرور ہوگا۔

اکنوں سخنے باید شنید کہ اہل فہم را اِن شاء اللہ بکار آید　　الخ

از ینکہ خداوند رحمٰن خود از اں خبر داد و رسول پاکش فرمود او ہم نتواں گفت استغفر اللہ چہ گفتم کجا نصیب شود چہ انطباق الفاظ بر معانی اخبار بقدر فہم مخبران و اطلاع اوشاں بر وضع الفاظ وجہ انطباق آں برآں و کیفیت انطباق باہمی آنہا و باز با ادراک انتزع معانی از محکی عنہ باشد و پیدا است کہ ایں علم مخصوص بجناب علام الغیوب و علیم بکل شیء ہست یا پس از اں رسول او صلی اللہ علیہ وسلم غرض نظر بایں سو نیا ید انداخت البتہ یک خلجانے دیگر است اگر بیخ بنیادش بر کندہ شود زہے دولت آں ایں است کہ استواء پس از آنکہ علی در صلہ اش آرند بمعنی قعود و جلوس باشد اندریں صورت اوّل بحث از تساوی واقسام وانحاء آن بجز باد پیمائی چہ باشد دیگر

نسبت ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے۔ وہ دونوں چیزیں ایک نوع سے ہوں یا مختلف انواع سے اگر منسوب اور منسوب الیہ دونوں ایک نوع کے فرد ہوں تو ان کے درمیان جو نسبت ہوگی وہ بھی ان کے قریب النوع ہوگی۔ اور اس نسبت کا تشخص ایک نوع سے تعلق رکھے گا یعنی اس کا تشخص نوعی ہوگا۔ اگر منسوب اور منسوب الیہ مختلف انواع سے تعلق رکھتے ہوں تو ان کے درمیان جو نسبت ہوگی وہ بھی ان دونوں کی جنس قریب سے تعلق رکھے گی اگر دونوں جنس قریب میں شریک ہوئے۔ یا ان کی جنس بعید سے تعلق رکھے گی اگر جنس بعید میں شریک ہوئے پہلی صورت میں اس نسبت کا تشخص جنس قریب کے قبیلہ سے ہوگا اور دوسری صورت میں جنس بعید کے قبیلہ سے ہوگا تشخص کا کچھ تعلق منسوب کے ساتھ ہوگا اور کچھ منسوب الیہ کے ساتھ اور تشخص کی حقیقت یہ ہوگی کہ اگر اس کی تقطیع کرو تو اجزاء کی طرف ہوگی نہ کہ افراد کی طرف ایک جُز اس کی منسوب کی طرف سے ہوگی اور ایک جُز منسوب الیہ کی طرف سے آئے گی مثلاً الانسان یا الرجل یا زید کے ساتھ عالم فاضل، کاتب، شاعر، صدر، وزیر اعظم یا لوہار و ترکھان وغیرہ ایسی وصف قید جو اس نوع کے دوسرے فرد میں نہ پائی جائے ان دونوں کے درمیان نسبت کا اعتبار کیا جائے تو ان میں نسبت نوعی ہوگی اور تشخص جب زبان سے اظہار کرو گے نطق انسان یا کتابت انسان یا زید یا رجل۔ اگر الانسان یا الضاحک یا الناطق اور الحیوان، ماش اکِلٌ شارِبٌ وغیرہ میں نسبت

آنکہ جلوس کہ از لوازم جسمیت است وتحیر رامی خواہد اینجا چگونہ راست آید بغرض رفع ایں خلش نیز قلم فرسائی ضرور افتاد۔ نظر بریں ایں ہیچمداں گذارش پیراست کہ جلوس را یکے از ہماں مضامین مشترک کہ فیما بین واجب وممکن باید فہمید ونظائر آں تا بگوش وچشم ناظراں ایں اوراق وسامعان ایں اقوال رسیدہ باشد پس چناں کہ در وجود وعلم وقدرت وغیرہ اوصاف مشترکہ بطریق ایں اوصاف در ہر موطن برنگے جُدا اطمینان خود کردہ اند اینجا نیز باید کرد واجب را واجب وممکن را ممکن آں را مقدس ومنزہ ایں را آلودہ وملوث باید داشت دوم اینکہ علاوہ معنی جلوس وقعود نیز از استواء بشرط علٰی از کنایات ہماں استواء بمعنی تساوی است

کا اعتبار کیا جائے تو قضایا کے درمیان نسبت جنس قریب کے درجہ میں ہوگی اور اس کا تشخص شُرب حیوان یا اکل حیوان یا فعل حیوان ہوگا۔ اگر الانسان یا الحیوان یا الشّجر نام مستقیم القامة وغیرہ ہو تو اس موضوع محمول یا منسوب اور منسوب الیہ کا اشتراک جسم نامی میں ہے تو نسبت بھی جسم نامی کے درجہ میں ہوگی یعنی جنس بعید کے درجہ میں اور تشخص اس کا ہوگا استقامۃ القامۃ یا نمو انسان وغیرہ۔

چوں اتصال ہم یکے از نسبتہا است اگر بین الجسمین باشد الخ

اتصال بھی ایک نسبت ہے اگر یہ بین الجسمین ہو تو نوع اتصال بھی ایسا ہی ہوگا جیسا کہ جسموں کے درمیان ہوتا ہے۔ دو پتھروں میں پتھر جیسا اتصال اور دو لکڑیوں میں لکڑی جیسا اتصال وغیرہ یہاں اتصال کا تشخص دو جسموں کا وجود کرے گا۔ کیونکہ یہاں اتصال دو جسموں کے وجود پر موقوف ہے۔ اگر اتصال دو معنوں کے درمیان ہو جیسا کہ ملزومات اور لوازم کے درمیان یا دو لازموں کے درمیان تو یہاں بھی اتصال کا نوع معنی کے قبیلہ سے ہوگا اگر عدم انفکاک والا ہوگا تو اتصال لزوم۔ اگر انفکاک ہو بھی جاتا ہے تو اِتصال فعلیۃ والا ہوگا۔ اگر اتصال متبائنین کے درمیان ہو تو یہ اتصال اتفاقی ہوگا۔ مگر ان دو متبائن معنوں کے درمیان جو جنس مشترک ہے۔ ان میں اتصال اسی جنس سے ہوگا گویا دونوں اس

زیرا کہ قعود بر چیزے مستلزم آں است کہ آنرا مقعد و مجلس باید گفت و پیدا است کہ مقعد و مجلس
حقیقی ہماں قدر باشد کہ قعود براں واقعہ شود۔ اندریں صورت قعود علی الکرسی یا تخت وغیرہ بر
معنی خود ہماں وقت باشد کہ زیادہ از مقعد و محل قعود نبود و اگر زیادہ باشد آن وقت کلام از سرحد
حقیقت برآید و باحاطہ مجاز داخل شود و ظاہر است کہ درصورت قعود حقیقی استواء لازم است و
اینہم ہر کس و ناکس داند کہ در کلام عقلاء خصوصاً در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیہ
باید داشت اگر دشوار افتد آں وقت بوسیلہ علائق فیما بین از معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب
مقام انتقال باید کرد و ہمیں است کہ متشابہات کلام اللہ و حدیث را اکابر دین بر معانی حقیقیہ

جنس میں آ کر متصل ہوں گے۔

ازیں تقریر کہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد الخ

دو معنوں کے درمیان اتصال ضرور ہوگا بشرطیکہ وہ معنی آپس میں ایک دوسرے کی
نقیض نہ ہوں۔ کیونکہ اتصال وجود کا وجود کے ساتھ ہوسکتا ہے اس لئے کہ دونوں کا معدن
وجود ہے اور عدم کا اتصال عدم کے ساتھ ہوسکتا ہے کیونکہ ان دونوں کا معدن بھی ایک ہے۔

غرض حصص یک کلی ہمہ دراصل متصل باشند الخ

جب بہت سے موجود مل کر ایک وجود کے تحت آگئے ہیں اور انہوں نے وجود میں
مشترک ہونے کی وجہ سے اتصال پیدا کیا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ اصل وجود متصل
تھا کسی کا سر نے باہر سے آ کر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ یہ متصل ہی رہتا اور جب کا
سر درمیان سے ہٹ جائے تو یہ اپنی اصلی حالت پر آجائے گا۔

نہ بینی کہ نور آفتاب قبل از افتراق آں در مواقع الخ

جیسا کہ نور آفتاب ایک ہی ہے مگر درمیان میں درخت یا دیوار حائل ہونے کی وجہ
سے اس کے ٹکڑے ہو جاتے ہیں مگر جیسے ہی وہ حائل درمیان سے ہٹ جاتا ہے پھر نور
آفتاب اپنی اصلی حالت پر آجاتا ہے۔ اور متحد و متصل ہو جاتا ہے۔

داشتند واجازت اِرادۂ معانی مجازیہ ندادند وانجا اگرچہ مجاز متعارف باشد ومجاز متعارف در کثرت استعمال ہمسنگ حقیقت بود لیکن تاہم مجاز مجاز است وحقیقت۔ حقیقت واگراز معنی اصلی منقول است بازہم رعایت معی اصلی ضرور بود۔ بالجملہ لحاظ تساوی بہرحال ضرور است اکنوں سخنے باید شنید کہ اہل فہم راان شاء اللہ بکار آید نسبتے کہ فیما بین الشئیین باشد اگرآں دو طرف او کہ منسوب الیہ ومنسوب باشد متحد النوع ہستند نسبت واقع فیما بین اوشان نیز از نوع مناسب آنہا باشد وتشخص آں نسبت نیز از یک نوع مگر غرضم از تشخص آں است کہ لحوق آں موجب تقطیع وقطع وبرید جزئے شدہ باشد۔ واگر مختلف النوع باشند نسبت واقع فیما بین از

البتہ وجود چیزے یا عدم او کہ ہمانا مفاد تناقض است آشتی نہ دارند　الخ

البتہ ایک چیز کا وجود اس کے عدم کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا کیونکہ وجود اور عدم آپس میں نقیضین ہیں اور دو نقیضین ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتیں۔ اس بناء پر وجود اپنے عدم کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔

چوں ایں قدر مسلم شدے باید شنید کہ وجود ہمچو دیگر کلیات چیز واحد است　الخ

دوسری کلیات کی طرح وجود بھی ایک ہی چیز ہے مگر اِرادہ ازلی نے اس کے حصص بے شمار جگہوں پر بکھیر دیئے ہیں اگر وہ کا سر درمیان سے اُٹھ جائے تو جیسے وجود ازل میں متحد و متصل تھا اسی طرح دوبارہ متصل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یوں سمجھئے بہنے والا پانی یا بپھری ہوئی موجیں، پہلے یہ پانی ہمارے قریب تھا تھوڑی دیر بعد دُور چلا گیا یا پہلے دُور تھا اب قریب آگیا۔ دونوں حالتوں میں یہ پانی ہی ہے۔ دُور اور قریب سے اس پر کوئی فرق نہیں پڑا۔ یہ اس کے اتصال کی دلیل ہے۔ یہ روانی اور طغیانی پانی کے وجود کے آثار ہیں مطلق وجود ہر ہر جز میں موجود ہے کل کو بھی پانی کہتے ہیں اور جزء کو بھی پانی۔ اس سے اشتراک پانی کا مفہوم واضح ہوجاتا ہے۔ اسی طرح کل اور جزء میں وجود مشترک ہے کل کو بھی موجود کہا جاتا ہے اور جزء پر بھی موجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ وجود دونوں میں مشترک ہے۔

غرض ازیں قول آں است کہ وجود مطلق در مرتبۂ ذات از ہر قید یکہ

جنس قریب مناسب منسوبین باشد اگر در جنس قریب شریک باشند و بعید باشد اگر در جنس بعید باز تشخصی کہ لازم اوست نیمہ ازیں طرف باشد و نیمہ ازاں۔

چوں اتصال ہم یکے از نسبتہاء است۔ اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد و تشخص اگرچہ ہر طرف آید زیراکہ تعین نسبت وجود او منوط بوجود ہر دو است اما از ہر طرف بیک نہج آید و اگر اتصال بین المعنیین بود چنانچہ در ملزومات ولوازم آنہا باشد یا بین اللازمین للملزوم الواحد بود نوع اتصال مناسب حال آن معانی بود۔ و اگر بین المتباینین بود پس ایں اتصال اگرچہ اتفاقی بود مگر مناسب حال جنس مشترک فیما بین

باشد معرٰی است الخ

وجود مطلق مطلق ہے اس کے ساتھ کوئی قید نہیں۔ اسے کل جزء بھی نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ کل جزء ہونے والی صفات کسی چیز کو وجود کے اعتبار سے لگتی ہیں اگر شۓ کا وجود نہ ہو تو کُل کُل نہیں ہو سکتا اور نہ جُو جُو ہو سکتی ہے۔

بالجملہ وجود را با وجودے پرخاشے نیست الخ

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجود کا دوسرے وجود کے ساتھ تنازعہ اور اختلاف نہیں بالخصوص جب ایک وجود واجب ہو اور دوسرا ممکن۔ کیونکہ ممکن کو واجب کی ضرورت ہے ورنہ ممکن موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کی بقاء اسی میں ہے کہ اس کا اتصال واجب الوجود کے ساتھ رہے اگر اس کا رُخ ایک سیکنڈ کے لئے بھی واجب سے ہٹ جائے تو یہ ممکن اسی لحہ ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ کسی آئینہ اور شیشہ کا رُخ سورج سے ہٹا دو یا سورج کی روشنی کو اس سے الگ کر دو تو اس آئینہ کی چمک فوراً ختم ہو جاتی ہے۔ یہی حال ممکن کے وجود کا ہے۔

نظر بریں اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم چہ با ہر ممکن الخ

تجلی رحمانی کا تعلق عرش عظیم کے بغیر بھی ہر ممکن کے ساتھ بلکہ ممکن کے ہر ذرّے کے ساتھ ہے۔ اس میں کسی قسم کے تردّد کی گنجائش ہی نہیں کہ تجلی عرش پر کیوں ہے۔ اگر غور

منسوب و منسوب الیہ باشد و ازیں تقریر کہ فہم ثاقب دارد فہمیدہ باشد کہ سواء نقیضین ہر دو اُمر کہ باشند اتصال دراں ہا ممکن است زیرا کہ وجود را از اتصال بوجود انکار نباشد کہ از یک معدن اند و ہم چنیں عدم را اتصال بعدم ابا نبود کہ از یک جنس اند غرض حصص یک کلی ہمہ دراصل متصل باشند قسر قاسر متفرق و پراگندہ گردانید۔ پس اگر قاسر از میان برخیزد باز ہماں اتصال پدیدار آید نہ بینی کہ نور آفتاب قبل از افتراق آن در مواقع مختلفہ کہ بوجہ حیلولت اشجار و دیوار ہا صورت بندد ہمہ یک شئ واحد متصل بود وہمچو آفتاب آں نیز کرۂ نورانی بود مگر بوجہ مذکور چہ قدر تفرقہ بمیاں آمد کہ مپرس لیکن اگر باز اشجار و دیوار ہا از میاں اتصال بردارند

طلب کوئی بات ہے تو وہ تجلی اور عرش کا مساوی ہونا نہ ہونا ہے۔

چنانچہ حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

مگر ہر چند تجلی تساوی با عرش و عرش مجید با تجلی الخ

تجلی عرش کے ساتھ برابر ہے یا عرش مجید تجلی کے مساوی ہے یہ فیصلہ کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ تجلی کے بغیر اور کوئی قید ہی نہیں جو اس کے لوازمات میں سے ہو اور ہم اس کے ساتھ مقید کر سکیں بلکہ اس قید تجلی کے سوا وہ تمام قیود سے مبرّا ہے اور غیر متناہی ہے ورنہ تجلی تجلی نہ رہے کیونکہ تجلی کسی چیز کے عکس کو کہتے ہیں۔ عکس اور اصل میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اصل کا وجود مستقل ہوتا ہے اور عکس کا وجود عارضی اور ظلی ہوتا ہے۔ اب اس اصلی الوجود اور ظلی الوجود کے بغیر اور کوئی فرق نہیں ہوتا۔ دیگر ہر لحاظ سے اصل اور عکس میں اتحاد ہوتا ہے۔

وظاہر است کہ عرش مجید با ہمہ عظمت و کرامت الخ

یہ اُمر بالکل خلاف ظاہر ہے کہ عرش مجید باوجود اپنی انتہائی عظمت و بزرگی اور عزت و شرف کے متناہی ہے نیز مشخص اور موجود ہے اس کو غیر متناہی تجلی کے ساتھ مساوی ماننا بعید از عقل ہے۔

لیکن ہر کہ قدرے داند کہ قاعد و جالس را مقعد و مجلس الخ

ہماں اتصال زرنگ ظہور بررُخ کشد۔ البتہ وجود چیزے باعدم او کہ ہمانا مفاد تناقض است آشتی نداند۔ چوں ایں قدر مسلم شدمی باید شنید کہ وجود ہمچو دیگر کلیات چیز واحد است بقسر ارادۂ ازلی حصص اودر مواضع مختلفہ و مواطن متنوعہ پراگندہ شد۔ اگر آں قاسر ازمیان برخیزد آں حصص کہ درازل متصل بودند باز متصل شوند و اگر قاسر مذکور یک حصہ راازجائے کشیدہ بحصہ دیگر کہ ازدو دورتر بود گرہ بندد ہمچو اجزاء آب رواں و متموج کہ نزدیک ازاں دُور شود و دُور نزدیک اتصال پذیرد و ظاہر است کہ روانگی و تموج نیز یکے از شیون وجودی است کہ وجود مطلق درآغوش دارد و اینکہ از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق جزیافتۂ منافی ایں

یہ بات بالکل واضح اور ہر قسم کے شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ عرش متناہی ہے اور تجلی غیر متناہی اس پر استواء کیسے ہوسکتا ہے؟ اور یہ اعتراض تو اس وقت وارد ہوگا جب استواء کا معنی حقیقی قعود اور جلوس (بیٹھنا) مراد لیا جائے۔ حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ قاعد اور جالس کی نسبت اپنی نشست گاہ سے عموم خصوص من وجہ والی ہوتی ہے۔ کبھی دونوں برابر ہوتے ہیں کہیں جائے نشست بڑھ جاتی ہے جسم کی اس سطح سے جس پر وہ بیٹھتا ہے اور کبھی وہ سطح بڑھ جاتی ہے اور جائے نشست کم ہوجاتی ہے۔ یہاں یہ تیسری صورت ہی ہوگی کہ تجلی عرش مجید سے بڑھ جائے گی اور عرش مجید اس سے کم ہوگا کیونکہ طول عرض وغیرہ میں محدود اور مقید ہے۔ اور تجلی اس قید تجلی کو چھوڑ کر باقی تمام قیود سے آزاد ہے۔ جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کی جاچکی ہے۔

اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ دائرہ الخ

یہاں سے مذکورہ فرق کی وضاحت کے لئے مثال پیش کرتے ہوئے حجۃ الاسلام فرماتے ہیں۔ ایک دائرہ فرض کرو جو تمام اطراف سے گھرا ہوا اس کی دو سطحیں ہوں گی ایک خارجی اور دوسری باطنی۔ اس کی خارجی سطح کو اگر الیٰ غیر النہایہ لے جاؤ وہی دائرہ خارجی متناہی ہوجائے گا جو اس اندرونی چھوٹے دائرے کے ساتھ مساوی بھی ہے اور غیر متناہی بھی ہے۔

نیست۔ غرض ازیں قول آن است کہ وجود مطلق در مرتبہ ذات از ہر قید یکہ باشد معری
است نہ اینکہ کلیت و جزئیت عارض حال اُو نیز نتواں شد۔ حاشا وکلا کس نمیداند کہ کلیت و
جزئیت نیز از اعتبارات وجودی است ہمیں است کہ وجود بہر ثبوت ایں اوصاف بکار آمد۔
بالجملہ وجود را با وجود پُر خاشے نبود خصوصاً وجود واجب وممکن کہ یکے را با دیگر التجاء ہمیں
اتصال باشد کہ اگر ممکن از واجب رابطہ اتصال بشکند وجودش ہمچو نور آئینہ کہ ردیش از
آفتاب بگردانند وبساط نورش را از چہرہ اش بکشند قدم بعدم نہد۔ نظر بریں اتصال تجلی
رحمانی بعرش عظیم چہ با ہر موجود ممکن اگر کلام باشد در تساوی وعدم تساوی باشد مگر ہر چند تخیل

پس بایں طور تجلی رحمانی را الخ

اس طرح تجلی رحمانی عرش مجید کے ساتھ برابر ہو کر غیر متناہی بھی ہو تو اس میں کون
سی قباحت ہے کیونکہ ایک جہت سے جو تجلی والی ہے عرش مجید کے ساتھ مساوی ہے نہ غیر
متناہی والی جہت سے تا کہ غیر عرش کا متناہی ہونا لازم آئے جو محال ہے۔

الغرض مس وجلوس وتساوی کہ از لفظ استواء بہ فہم مے آید الخ

مذکورہ بالا استواء اسی طرح ہے جیسا ہم نے ذکر کیا اور اس طریق میں کوئی استبعاد
نہیں۔ اور جس طریق میں عقلاً استبعاد ہے اس طریق سے تو تساوی نہ مس ہے نہ جلوس ہے
کیونکہ اس طریق سے جسمیت باری تعالیٰ لازم آتی ہے اگر جسم کے طریق سے مس، جلوس اور
استواء نہیں تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے بلکہ اس کی نفی تو مطلوب ہے کہ لفظ استواء اس کے لئے
وضع نہیں ہاں اگر بعض مقامات پر استواء کا معنی جلوس وغیرہ کرنا پڑتا ہے۔ تو ہم اس کو مجاز کے
طور پر قبول کریں گے۔ لیکن "الرحمٰن علی العرش استویٰ" میں برابری والا معنی ہوگا
اگر کوئی استواء کا معنی جلوس والا مراد لیتا ہے تو وہ بطور مجاز اور علیٰ کو اس کا قرینہ بنا کر۔ اس
صورت میں ہمیں اس سے کوئی تنازع نہیں کہ اس کا معنی برابری والا ہے یا جلوس والا۔ جلوس
والے معنی کی وضاحت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کیونکہ استواء کا معنی حقیقی اور قرآن کا متعین
کردہ چھوڑ کر مجازی معنی مراد لینا طبیعت پر گراں گزرتا ہے۔ لہٰذا جب مثالوں سے بات واضح

تساوی وعرش مجید با تجلّی مذکور دشوار است چہ سواء ایں قید کہ تجلّی گویند و دیگر قیود لازمہ ایں
قید بہمہ وجوہ اطلاق و لاتناہی است ورنہ تجلی گفتن خطاء است۔ تجلی وعکس چیزے را باوا
علاوہ فرق اصلی وظل لوازم آں بہمہ نہج اتحاد باشد چنانچہ پیشتر بہ ثبوت رسید وظاہر است کہ
عرش مجید بایں ہمہ عظمت وکرامت متناہی ومحدود وشخص موجود است با تساوی تجلی مذکور اورا
چہ کار۔ لیکن ہر کہ ایں قدر میداند کہ قاعدہ وجالس را مقعد ومجلس تساوی من وجہ باشد نہ بجمیع
الوجوہ اعنی طرف وسطح متصل او بمجلس کہ ہم سطح باشد بآں مجلس اعنی آں سطح مساوی است نہ
اینکہ جملہ اطراف وسطوح جسم جالس با سطح مجلس مساوی باشند اِن شاء اللہ در تساوی مقید و

ہو چکی ہے کہ حقیقی معنی یہاں مراد لیا جاسکتا ہے تو پھر کسی اور طرف جانے کی کیا ضرورت ہے۔

بایں ہمہ تغیر مناسب ایں ہیچمدان خود عرض پرداز است

مسئلہ کی وضاحت کے لئے ایک اور مثال پیش کرتے ہیں کہ ایک مخروطی شکل کو پتلی اور باریک شکل کی طرف سے کاٹو تو اس کے دو قاعدے ہو جائیں گے ایک پتلی طرف سے جو متناہی ہے اور ایک دوسری جانب سے جو غیر متناہی ہے متناہی طرف ایک دائرہ پر کچھ فاصلہ چھوڑ کر بالکل اس کے برابر دائرہ لٹکا دو۔ تو یہ مخروطی شکل ایک طرف اس خارجی دائرہ کے مساوی ہوگی اور دوسری طرف سے غیر متناہی بھی ہوگی۔ اسی طرح تجلی باری جو وجود منبسط کے واسطہ سے ہے تو وجود منبسط ممکن کی ہر شکل قبول کرتا ہے لہٰذا اس وجود میں وہ مخروطی شکل بن جائے گی اس میں اس دائرے سے انطباق ہوگا اس شکل وجود منبسط کا بالذات اور بلا واسطہ اور تجلی الٰہی کا بواسطہ وجود منبسط فلا اشکال اس طرح قعود وجلوس والا معنی واضح ہو جائے گا لیکن اس جہان باطن کے قعود وجلوس کو بلا کیف، بے مثال اور بے مثل مان کر فلاسفہ کے اوہامِ فاسدہ میں مبتلا نہ ہو۔

چوں ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست سخن دُور افتادہ راہے گیرم الخ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ اپنی صفت یوں بیان فرماتے ہیں الرحمٰن علی العرش استویٰ اور دوسری جگہ واللہ بکل شیءٍ محیطٌ دونوں قضیوں اور جملوں

محدود من وجہ و غیر مقید من وجہ مقید بجمیع الوجوہ ہم تامل نخواہد کرد۔ اگر مثال مطلوب است باید شنید کہ دائرہ از ہر طرف مقید و محدود باشد لیکن سطح خارج راز محیطش اگر از ہر جانب الی غیر النہایہ برند ہمہ ہیئت مجموعی ہمچو حلقہ بالاء آں دائرہ باشد و ظاہر آں دائرہ با باطن آں حلقہ مساوی باشد و در عرف بعض اوقات گویند کہ ایں حلقہ برایں دائرہ برابر آمد پس ہمیں طور اگر تجلی رحمانی را کہ من وجہ مقید است وجوہ باقیہ مطلق با عرش مجید نسبت الطباق و اتصال بطور مذکور و تساوی باو باشد محال است مرجع ایں تساوی بتساوی جہت تقید او بجہتے از جہات عرش اعظم خواہد بود نہ اینکہ از طرف لاتناہی و اطلاق یا تناہی برابر شد الغرض مس و جلوس و تساوی

میں موضوع اور مبتداء ایک ہی ہے البتہ محمول اور خبر میں فرق ہے۔ اس لئے یہاں علماء کے اقوال مختلف ہیں بعض علماء '' الرحمٰن علی العرش استویٰ '' کو اصل قرار دیتے ہیں اور '' واللہ بکل شیءٍ محیطٌ '' کی تاویل کرتے ہیں پہلی آیت کو اپنے اصلی اور حقیقی معنے پر محمول کرتے ہیں، اس میں تاویل نہیں کرتے البتہ دوسری آیت میں یوں تاویل کرتے ہیں بعلمہٖ او بقدرتہٖ محیطٌ اس طرح معنی یوں ہوگا کہ اس کا علم یا اس کی قدرت ہر چیز پر محیط ہے۔ جب کہ دیگر بعض علماء اس کا عکس اختیار کرتے ہیں وہ '' واللہ بکل شیءٍ محیطٌ '' کو اپنے اصل پر رکھتے ہیں اس میں تاویل نہیں کرتے اور حقیقی معنی مراد لیتے ہیں لیکن '' الرحمٰن علی العرش استویٰ '' میں بامرہٖ بعلمہٖ یا بقدرتہٖ مقدر نکالتے ہیں اور معنی یوں کرتے ہیں کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم، اپنے علم یا اپنی قدرت کا ظہور کیا ہے۔ اور کچھ علماء کہتے ہیں کہ اللہ ذات باری کا اسم ذاتی ہے اور الرحمٰن اسم صفاتی ہے لہٰذا ذاتی طور پر محیط بکل شیءٍ اور صفاتی طور پر کسی ایک شئے کا مساوی بھی ہے لہٰذا ان میں کوئی تضاد نہیں۔ یاد رہے جو کچھ بھی کہا گیا ہے یہ سب بادِ پیمائی کے بغیر کچھ بھی نہیں۔

کلام ربانی ہرگز متناقض و متضاد نبود مگر فہم از کجا آید الخ

اللہ تعالیٰ کے کلام میں تناقض و تضاد ناممکن ہے مگر اس کو سمجھنے کے لئے خاص فہم و ادراک کی ضرورت ہے جو ہر اِنسان کو میسر نہیں اس لئے بعض لوگوں کو کلامِ الٰہی میں تناقض و

کہ از لفظ استواء بفہم می آید اگر ہست بایں طور است کہ گفتیم نہ بطوریکہ یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر مس و اتصال و جلوس نیست و چہ عجب کہ نباشد زیرا کہ ایں لفظ بہر او موضوع نیست در بعض مواضع مجازاً لازم آید مار اورا اثبات او اصرار نیست البتہ مفہوم استواء و تساوی را از دست دادن خیلے بر دل گراں است کہ ایں مفہوم اصلی لفظ قرآن است البتہ تصحیح استواء بہ مثال باید کرد و فوقیت را ملحوظ باید داشت۔ لیکن پس از استماع مثال دائرہ و حلقہ بالا استخراج مثالش ہر کس را سہل باشد۔ بایں ہمہ تغیر مناسب ایں ہیچمدان خود عرض پرداز است۔ اگر مخروطے ناقص را اعنی سر بریدہ را کہ دائرہ راس او مساوی دائرہ دیگر باشد و

تضاد نظر آتا ہے جو در حقیقت ان کے فہم و ادراک کی کمی کا نتیجہ ہے۔

آگے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے موضوع پر کلام شروع کرنے سے پہلے فرماتے ہیں کہ اگر میری بات صحیح ہو تو اللہ کا فضل و کرم سمجھئے اور اگر غلط معلوم ہو تو اسے میری طرف ہی منسوب کریں یعنی اس کا ذمہ دار میں ہی ہوں۔

اوّلاً عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم الخ

اسے سمجھنے کے لئے پہلے چند اصطلاحات ذہن نشین کرلیں تاکہ مقصد تک رسائی حاصل کرنے میں آسانی رہے۔

(ا) نفس رحمانی کیا چیز ہے؟ کل کائنات کو صوفیاء شخص اکبر کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ اب اس میں ایک رُوح کلی ہے، باقی اَرواح رُوح انسان، رُوح حیوان رُوحِ نباتی اور رُوح جمادی جس کو فلاسفہ رُوح معدنی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یہ سب اس رُوح کُلی کے اجزاء ہیں جیسے انسانی رُوح ایک کلی ہے اور آنکھوں کا رُوح اور دیگر اعضاء و جوارح کے ارواح اس انسانی رُوح کے اجزاء ہیں۔

اس رُوح کُلی کا ایک قلب ہے اور ایک دماغ جیسے ایک انسان کا ایک روحانی دماغ ہے اور ایک جسمانی دماغ۔ رُوحانی دماغ اس جسمانی دماغ میں آکر کام کرتا ہے اور انسان کا

از جانب قاعدہ غیر متناہی بود سرنگوں بالاءآں دائرہ قدرے فاصلہ گزاشتہ معلق تصور کنند
باوجود بقاء لاتناہی انطباق وتساوی فوقیت وانفصال بدست آید لیکن حق ہماں است کہ معنی
عرفی اعنی قعود وجلوس منزہ از کیف وکم چون وچرا مراد گیرند وبتقریریکہ بالا بگذشت اطمینان
خود نمایند واوہام فاسدہ راازدل دُور اندازند چوں ایں قدر بعون اللہ تعالیٰ بدل نشست سخن
دُور افتادہ رامی گیرم جائے الرحمٰن علی العرش استوی فرمودہ اند وجائے ''واللہ بکل شئ محیط''
میفرمایند موضوع ہردو قضیہ واحد است مگر محمول یکے بامحمول ثانی ربط تضاد دارد بایں نظر''
بعضے الرحمٰن علی العرش استوی'' رااصل قرار دھند''ودر واللہ بکل شئ محیط'' تاویل کنند وبعض

ایک رُوحانی قلب ہےاورایک جسمانی قلب۔رُوحانی قلب اس کے جسمانی قلب میں آ کر
کام کرتا ہے، پس ایک انسان کے لئے جس طرح ایک قلب اور ایک دماغ ہےاوررُوحانی
اورجسمانی دودوحصوں میں ہے۔یہی حال کائنات کا ہے۔

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں تجلی اعظم ہو یا صادرِاوّل یا وجود منبسط یہ سب
نام ہیں ایک ہی چیز کے۔اور یہ عکس ہے ذاتِ باری عزاسمہ کا۔اور یہی نفس رحمانی یا رُوح کلی
ہے۔تجلی اعظم کا قلب عرش عظیم ہے اب یہی تجلی اعظم یا رُوح کُلی یا وجود منبسط یا صادرِاوّل
جس نام سے چاہو پکارو سب ایک ہی چیز کی مختلف تعبیریں ہیں تو یہ عرشِ عظیم پرمستوی بھی ہے
اور ''**بکل شی ءٍ محیطٌ**'' بھی اس کے واسطے سے ''**الرحمٰن علی العرش**
استوی'' بھی ہےاور ''**واللہ بکل شی ءٍ محیطٌ**'' بھی۔فلااشکال۔

وہم عرض کردہ شد کہ از اختلاف تجلیات الخ

نیز یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اگر یہاں تعدد یا اختلاف نظر آئے تو یہ تجلیات اور
تصویروں میں ہوگا ذی صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔نہ وہاں تعدد پیدا ہوگا اور نہ ہی تغیر
وقوع پذیر ہوگا بلکہ وہ اپنی اصلی حالت پر ہی رہے گا۔اس کا فوٹو چھوٹا بڑا ہو تو یہ مظاہر کا
اختلاف ہوگا ظاہر وہی ہوگا جو اصل میں ہے۔ان کے چھوٹے بڑے ہونے سے اس اصل پر

برعکس روند چہ عجب کہ بعض بتفاوت اللہ ورحمٰن کہ یکے از اسم ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد کردہ باشند مگر حق ایں است کہ ہمہ بادِ پیمودہ اند۔ کلام ربانی ہرگز متناقص ومتضاد نبود مگر فہم از کجا آید در خور فہم خود ایں ہیچمدان عرض پرداز است اگر راست آید از اں او تعالیٰ است ''سبحانک لاعلم لنا الا ما علمتنا'' و اگر غلط باشد کالاء زبوں بریش خاوند۔ اوّل عرض کردہ شد کہ تجلی اعظم ہم کہ در قلب نفس رحمانی است تمثال ذات بحت است و ہم خود نفس رحمانی اعنی آنکہ اور صادر اوّل و وجود بنسط گفتہ ام تجلی ذات بحت است و ہم عرض کردہ شد کہ از اختلاف تجلیات فرق مواطن پیدا شود نہ فرق متوطن و از تعداد عکوس تعداد مظاہر

کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اب عرشِ عظیم قلب ہے وجودِ منبسط کا اور اس میں جو تجلی ہوگی وہ ذات بحت یعنی ذات محضہ کی ہوگی۔ ''الرحمٰن علی العرش استویٰ'' میں احاطہ ذاتی کی طرف اشارہ ہوگا اب عرش کا استویٰ بھی ثابت ہوگیا اور'' بکل شیءٍ محیطٌ ''بھی۔

بایں ہمہ احاطہ صادرِ اوّل حقائق ممکنہ و موادّات امکانی الخ

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ۔ صادرِ اوّل تمام ممکنات کو بلا واسطہ محیط ہوگا اور اس کے واسطے سے ذات باری محیط ہوگی۔ اس کا انکار ہر ذی شعور کے لئے مشکل ہے۔ البتہ عقل سے عاری انسان یہ جرأت کرسکتا ہے۔

دیگر بنام خدائے بنشانم الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مسئلہ مذکور کو ایک اور طرح سے بھی واضح کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً رُوح کو ایک خاص تعلق تو دماغ کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ سارے بدن اور بدن کے سارے اعضاء کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہوتا ہے لیکن یہ تعلق بالعرض اور بواسطۂ دماغ ہوتا ہے کیونکہ موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کی طرف سے اس صفت کا صدور ہوگا۔ تب وہ صفت موصوف بالعرض تک آسکے گی۔

اب رُوح کا خاص تعلق دماغ سے مانو یا دل کے ساتھ یا کسی اور عضو بدن کے ساتھ

بظہور آید نہ تعدد ظاہر۔ اندریں صورت اللہ تعالیٰ ہم برعرش باشد و محیط بجملہ اشیاء اَوّل
باحاطہ ذاتی اشارہ کردہ شد بایں ہمہ احاطہ صادرِ اَوّل حقائق ممکنہ و موجودات امکانی را از
معروضات سابقہ بوضوح پیوست و استواء رحمانی برعرشِ عظیم قدرے بدل بہ نشست و
قدرے دیگر بنام خدامی نشانم۔ رُوح را ہم تعلقے خاص است بد ماغ و ہم محیط است
جملہ اطراف و جوانب بدن را پس از لحاظ ایں امر کہ حیات جسم بالعرض است و ہر صفتے
عرضے را صادرے باید از طرف موصوف بالذات کیفیت احاطہ روحانی بہ نسبت جسم
بوضوح پیوست اندریں صورت آں تعلق خاص کہ بہ نسبت دماغ و دل یا ہر عضو یکہ گویند مسلم

۔اب اس کے علاوہ باقی اعضائے بدن کے ساتھ رُوح کا تعلق ہوگا وہ اس عضوِ خاص (جس کے ساتھ خاص تعلق ہے) کے واسطے سے ہوگا۔رُوح کے جو حصص اس عضوِ خاص سے صادر ہوکر ہر عضو تک آئیں گے یہ حصص اپنے مصدر کے اجزاء ہوں گے جیسے دھوپ جو زمین پر پڑتی ہے یہ مصدر ہے اور اس کے اجزاء ہوں گے جو مختلف جگہوں پر بکھریں گے۔ لیکن وہ انوار جو سورج سے نکلتے ہیں۔ان کے یہ اجزاء نہیں۔اسی طرح کسی روشن چراغ کے انوار جو اس سے نکل کر مکان کے مختلف حصوں پر پڑتے ہیں۔ وہ انوار مصدر ہیں لیکن جو انوار اس چراغ سے صادر ہوتے ہیں ان کے یہ اجزاء نہیں ہوں گے۔ یہ صادر کے اجزاء نہیں ہوتے کیونکہ ایک چیز کا ایک ہی چیز کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے اب اگر ایک چیز کے ساتھ خصوصی تعلق بھی ہو اور پھر عمومی تعلق بھی ہو جائے تو ایسا ناممکن ہے اس لئے کہ خصوص چاہتا ہے کہ یہ اسی عضو کے ساتھ ہو دُوسرے اعضاء کے ساتھ نہ ہو جب کہ عموم کا تقاضا ہے کہ اس کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہو اور کسی کے ساتھ خاص تعلق نہ ہو۔

الغرض چنانکہ اینجا اصل رُوح را الخ

جس طرح رُوح کا تعلق تو دماغ کے ساتھ ہے لیکن صادر کا تعلق سارے جسم کے ساتھ اسی طرح تجلی اعظم یعنی ذات بحت کا خصوصی تعلق وجود منبسط کے اسی ٹکڑے کے

است حصہ مصدر باشد نہ صادر زیرا کہ یک شی را عموم وخصوص تعلق متصور نیست چہ خصوص نفی تعلق ''بسواء'' مخصوص می خواہد وعموم وجود تعلق بما سواء را خواستگار۔ الغرض چنانکہ اینجا اصل رُوح ''را استواء'' بدماغ حاصل است وصادر را احاطہ بجمیع جسم ہم چنیں تجلی اعظم ''را استواء'' بردماغ عالم باشد کہ عرش عظیم است وبدل او کہ حقیقت کعبہ باید گفت تعلق خاص۔ باقی ماند نزول ربانی برآسمان دنیا پس از استماع مقدمات ممہدہ ومعروضات سابقہ آں قابل تامل نہ ماند زیرا کہ شئ واحد را مظاہر فوق وتحت ویمین ویسار وغیرہ مواطن متعددہ تجلی ممکن است وباعتبار اوضاع مظاہر ومرایا تجلیات را صاعد ونازل ومستوی الیہ گفتن روا باشد

ساتھ ہوگا جو عرشِ عظیم کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور اس حصہ کے ساتھ بھی جو بہت ہی عزت و شرف والا ہے اور باقی کائنات والے حصے کے ساتھ بواسطہ عرش تعلق ہے۔عرش عظیم دماغ اور حقیقت ہے شخص اکبر کی اور بیت اللہ شریف اس شخص اکبر کا قلب ہے۔

باقی ماند نزول ربانی برآسمانِ دنیا الخ

رہی یہ بات کہ رمضان المبارک کی تمام راتوں میں اور عام سال کی راتوں میں سحری کے وقت اللہ تعالیٰ آسمانِ دنیا پر نزول فرماتے ہیں تو اس کی حقیقت سابقہ مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد واضح ہو جاتی ہے کہ ایک چیز دائیں بائیں اُوپر نیچے تمام مظاہر متعددہ میں منعکس ہو سکتی ہے یہ اُتار چڑھاؤ وغیرہ باعتبار عکس اور صورت کے ہے نہ کہ ذی صورت کے اعتبار سے۔ ذی صورت اپنی جگہ پر ہوگی۔ چونکہ متجلی وہ ایک ہی چیز ہے جو اپنے اصلی حال پر ہے۔ تمام احکام اسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ نزول، استواء اور احاطہ بکل شئ یہ سب اسی ذات کی طرف منسوب ہوں گے۔ اور تجلیات کے مظاہر ومرایا کے اعتبار سے نازل، صاعد اور مستوی کہنا درست ہوگا۔

چوں از ضروریات متعلقہ مضمون حدیث کہ اِن شاء اللہ ایمان جملہ متشابہات بشرط فہم الخ

اما اصل متجلی بہرحال بیک حال باشد کہ بود واز انجا کہ تجلی بطوریکہ عرض کردہ شد عین متجلی باشد ایں ہمہ احکام بجانب او منسوب باشند غرض از نزول او تعالیٰ بر آسمان دنیا استواء عرش واحاطہ کل شئ بہر او تعالیٰ مسلم شد باطل نشود وآں مظروفیۃ کہ از لفظ ایں متوہم شد باایں ظروفیت کہ از احاطہ متوہم گردید مصادم نگردد واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ چوں از ضروریات متعلقہ مضمون حدیث کہ اِن شاء اللہ بہر ایماں جملہ متشابہات بشرط فہم کافی باشد فراغت یافتہ ووقت آنست کہ بشرح الفاظ باقیہ حدیث مسبوق الذکر اشارہ کنم در لفظ ماتحتہ ہواء وَمافوقہ ہواء، دو احتمال است۔ یکے آنکہ مانافیہ باشد اندریں صورت ہیچ حاجت خامہ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زیر بحث حدیث کے مضمون اور دوسرے متشابہات پر ایمان کے لئے ضروری مضامین سے فارغ ہونے کے بعد میں نے مناسب خیال کیا کہ مذکورہ حدیث کے باقی الفاظ کی تشریح وتوضیح بھی ہوجانی چاہیئے۔

در لفظ ماتحتہٗ ھواء وما فوقہٗ ھواءٌ الخ

حدیث کے ان الفاظ میں لفظ ما میں دو احتمال ہیں۔

اَوّل یہ کہ اس مَا کو نافیہ مانا جائے تو اب **ماتحتہٗ ھواءٌ وما فَوقَہٗ ھواءٌ** کے معنی یہ ہوگا کہ اس عماء (بادل) کے نیچے بھی ہوا نہیں تھی اور نہ اس سے اُوپر ہوا تھی کیونکہ ہوا بادل کو ایک جگہ سے دُوسری جگہ منتقل کرتی رہتی ہے۔ اور یہاں انتقال کی گنجائش ہی نہیں۔ اس لئے کہ صادرِ اَوّل غیر متناہی ہے اور غیر متناہی نے کوئی جگہ چھوڑی ہی نہیں جہاں اس کو پہنچایا جائے اور ہوا کی ضرورت ہو۔ نیز اس عالم محدود کی ہوا جہانِ غیر متناہی میں کیسے تصرف کرسکتی ہے وہاں تموج وتحرک جو کچھ ہے سب ذاتی ہے۔ اگر ہماری ہستی ہے تو یہ بھی اسی تحرک کا فیضان ہے۔ اور اس تحرک کے لئے انگیخت ہوتی ہے تو وہ بھی اسی کی طرف سے ہے باہر سے نہیں ہوتی۔ ورنہ احتیاج لازم آجائے گا جو محال ہے اس کی وضاحت سورج اور اس کی روشنی کی مثال پر غور کرنے سے ہوجاتی ہے جس کی بحث تفصیل سے کی جاچکی ہے۔

اگر کلمہ ما در جملہ موصولہ باشد الخ

فرسائی نیست چہ خلاصہ کلام ایں وقت ایں باشد کہ ایں عماء اعنی سحاب مثل ابر مشہور و معروف زیر ہواء و بر ہواء نیست و نہ در تحرک خود از محلے بہ محلے محتاج او ظاہر است کہ ایں امرے است ظاہر صحت کس نمیدانم کہ بہ نسبت صادرِ اوّل دریں بارہ تامل کند ایں ہواء ایں عالم را تا بآں درگاہ عالی رسائی کجا تحرک وتموج او بذات خود است اگر فیضے از و بما ہستے میرسد خود تحرک او میرسد و اگر ایں فیض جائے میخیز دو خود بتحرک او میخیز دو دریں بارہ آفتاب و فیض او را کہ نور زمین است مثلاً بہر مثال پیش نظر باید آورد و اگر کلمۂ ما دریں دو جملہ موصولہ باشد و بظاہر ہمیں حق می نماید چہ وقت تکریر نفی پس از نافیہ کلمہ لا آرند نہ ما مگر آنکہ اینہم روا

اگر لفظ ما کو ان دونوں جملوں میں موصولہ مانا جائے۔ جیسا کہ بظاہر یہی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ما نافیہ ہو تو اس کا تکرار نہیں کیا جاتا بلکہ اگر نفی مقصود ہو تو لا نافیہ کے تکرار سے حاصل کی جاتی ہے جیسے **لا حول ولا قوۃ الا باللہ۔ لا اھل ولا مال** وغیرہ اب ان جملوں کا معنی یہ ہوگا کہ وہ ذات باری بادل میں تھی جس کے نیچے ہوا تھی اور اُوپر ہوا تھی۔ اور ہوا کا معنی خالی ہوگا کیونکہ وہ دِکھائی نہیں دیتی اس لئے خالی جگہ کو ظاہر کرنے کے لئے ہوا سے تعبیر کر دی جاتی ہے۔ ارشاد باری ہے:

"**وافئدتھم ھواء**" اور ان کے دل خالی ہیں۔ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ جو شئ نیچے تھی وہ بھی خالی تھی اور جو اُوپر تھی وہ بھی خالی یعنی اُوپر نیچے دونوں جانب خالی تھے۔ حدیث مبارکہ کے ان جملوں اور ایک دوسری حدیث کے الفاظ مبارکہ کا مفہوم آپس میں موافق ہوگیا۔ وہ حدیث یہ ہے۔

"**انت الاوّل فلیس قبلک شیٔ و انت الآخر فلیس بعدک شیٔ**"

۔ یہاں غیر اللہ کی نفی کرنے میں دونوں کا مفہوم برابر ہوگیا۔

وگاہے **ھواء برھواء معروف الخ**

اور کبھی ہوا سے مراد یہ معروف ہوا لی جاتی ہے، حضرت نانوتوی رحمہ اللہ علیہ فرماتے

باشد اندریں صورت شرح ایں ہواء می باید شنید۔ ہوا گاہے بمعنی خالی آید چنانچہ از قولہ تعالیٰ "وافئدتھم ھواء"، ہمیں معنی مراد داشتہ اند وہر چہ مراد داشتہ اند بجا است چہ ہوا بچشم نظر نہ آید وبدیں سبب موطن او خالی نماید اندریں صورت حاصل ایں ارشاد ومفاد ہجوانت الاوّل فلیس قبلک شیء وانت الآخر فلیس بعدک شئ درنفی غیر برابر باشند ودر افادہ ایں معنی مرادف کان اللّٰہ ولم یکن معہ شئ بوند۔ وگاہے ہواء بر ہواء معروف اطلاق کنند وبزعم احقر بایں ہم ہواء را دریں کلام مساغ است مگر آں مقولہ را پیشتر پیش نظر باید کشید کہ۔ عیب را ابرے وآبے دیگرست :: آسماں وآفتابے دیگر است ۔۔غرض حقائق مشترکہ عالم وجود و

ہیں۔ میرے ہاں ہوا کا یہ معنی لینا بھی دُرست ہے اوراس کی گنجائش ہے لیکن جو بات پہلے بارہا کہی جاچکی ہے اس کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس جہان کی ہر چیز نرالی ہے۔ اس ہوا کو عالم دنیا کی ہوا نہ سمجھا جائے کیونکہ حقائق مشترکہ اس عالم امکان اور عالم وجوب کے ایک جیسے نہیں ہوتے۔ اس ہوا کو عالم امکان کے شوائب امکان سے منزہ خیال کرنا ضروری ہے۔ البتہ الفاظ جن حقائق کے لئے ان کو قدر مشترک ماننا پڑے گا۔

نظر بریں چونکہ کردیم غرض اصلی را مشترک الخ

اس اُصول مذکور کو مدِ نظر رکھ کر جب ہم غور وفکر کریں تو معلوم ہوگا کہ اس جہان کی ہوا اور اُس جہان کے ارادہ، محبت اور غضب خداوندی کے درمیان حرکت قدر مشترک ہے جیسے اس جہاں کی ہوا اشیاء کے لئے باعثِ حرکت ہوتی ہے اور خود بھی متحرک اسی طرح وہاں ارادہ، محبت اور غضب متحرک اور باعث ہوتے ہیں۔

غرض ایں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است الخ

ہر فعل سے پہلے اس کی اچھائی یا بُرائی کا علم اس لئے ضروری ہے کہ اگر اس فعل میں بھلائی ہے تو اس کی محبت اور حصول کی خواہش پیدا ہوگی۔ اس کے بعد ارادہ آئے گا اور پھر وہ فعل وجود میں آئے گا۔ اگر اس فعل میں بُرائی ہے تو اس کے ساتھ نفرت پیدا ہوگی اب قوۃ

امکاں بیک نسق نباشد ہواء آں عالم راہمچوں آن عالم از شوائب امکاں کہ ہوا ایں عالم را ازاں ناگزیر است مقدس ومنزہ باید فہمید۔ آرے اصل غرض را کہ آں حقائق موضوع بہر آں باشند قدر مشترک باید داشت نظر بریں چوں نگہ کردیم غرض اصلی را مشترک در ہواء ایں عالم و ارادۂ ومحبت وغضب وغیرہ محرکات ومصادر افعال خداوندی یافتیم۔ مرادم ازیں غرض ایں است کہ ہر فعل را از محرکات ارادہ ناگزیر است ومحرکات افعال ہمیں اخلاق و امثال آں باشد کہ اجمال آں قوت عملیہ باید گفت واوّلیں فعل کہ ازاں درگاہ صدور یاباید ہمیں اعطاء وجود باشد کہ مقاوش تعلق صادرِ اوّل بماہیت ممکنی بود اندریں صورت ایں

غضبیہ اس کو دفع کرنے کے لئے آمادہ ہوگی اور پھر ترکِ فعل وجود میں آئے گا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ محبت و ارادہ محرکات ہیں اور قوۃ اِرادی اور قوۃ غضبیہ بھی محرکات افعال ہیں۔ یا دونوں کو جمع کر کے یوں کہہ دیا جائے کہ قوۃ علمیہ محرّک عمل ہے۔

اَوّلین فعل کہ ازاں درگاہ صدور یابد　الخ

پہلا فعل جو اس ذاتِ پاک سے صادر ہوگا وہ اعطائے وجود ہوگا جس کا حاصل یہ ہوگا کہ فضا غیر متناہی کسی ماہیۃ کو عارض ہو مثلاً انسان کی ماہیۃ کو یہ فضا عارض ہو اور یہ عروض ہی اس کا وجود ہو جب ماہیت انسان کو یہ فضا عارض ہوگی تو وہ ماہیۃ خارج میں موجود ہو جائے گی اسی طرح حیوان کے تمام انواع یا جسم نامی کے تمام انواع، جسم مطلق کے تمام انواع یا جوہر کے تمام انواع کو یہ فضا جب عارض ہوگی تو یہ سب ماہیات خارج میں موجود ہو جائیں گی اور فضاء کا ان ماہیات کو عارض ہونا ہی وجود کا مصداق ہے اب ماہیات لَیس سے ایس ہو جائیں گی۔ ان محرکات مذکورہ کی نسبت صادر یا وجود منبسط کے ساتھ ایسی ہی ہوگی جیسی نسبت ہوا اور بادل میں ہے جس طرح ہوا بادلوں کو حرکت دے کر کہیں سے کہیں لے جاتی ہے اسی طرح اس فضاء کو حرکت دے کر ماہیات کے ساتھ لگا دیا اور یہی ان ماہیات کے وجود ہوں گے۔ ماہیات ممکنہ کو جب فضا لگے گی تو وہ موجود ہو جائیں گی اور اگر ان سے فضا کا انفصال ہوا تو وہ معدوم ہو جائیں گی یہ اتصال یا انفصال، اجتماع وافتراق اور ایک طرف سے دوسری طرف لے جانا

محرکات را با صدرِ اوّل ہماں نسبت باشد کہ ہواء را با ابر۔ چنانکہ اجتماع ابر و تفرق آں منوط بحرک ہواء است ہمیں طور انضمام صادرِ اوّل بماہیتے یا انفصال آں و تموج آں از یک طرف بطرف دیگر کہ ہمانا مفید اجتماع بعض اجزاء بابعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیہ است و پیدا است کہ راس و رئیس ایں محرکات اقتضائے ذاتی است کہ مسمّٰی بحب شد و منتہائے ایں محرکات بر اِرادہ باشد چنانچہ بدیہی است پس مجموعہ حب و اِرادہ کہ مبتداء و منشا آں تموج است کہ سرمایہ افتراق و اجتماع گردید اینجا بمنزلہ ہواء برائے ابر باشد و شاید ہمیں است کہ حب را ہوا گویند و اِرادہ کہ ماخذ ورود است و یا مراودۃ اتحاد مخرج

قوۃ عملیہ کا کام ہے اور عملیہ کو عمل پر انگیخت کرنے والا ارادہ اَزلی اور اقتضاء ذاتی ہے جس کو حُبّ کہہ دیجئے اور یہ محرکات کے سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔

پس مجموعہ اِرادہ وحب الخ

اِرادہ اور حُب کا مجموعہ تموج کا مبداء اور منشاء ہوں گے جس تموج کے ذریعہ سے وہ ماہیات ازلیہ علمیہ درجۂ وجود میں آئیں گی یعنی اس فضاء کو حرکت دے کر اجتماع بالماہیات یا افتراق عن الماہیات ہوگا تو گویا وہ اِرادہ وحُبّ اَزلی اس عالم امکان کی ہوا ہے جو فضاء کو حرکت دیتی ہے۔

شاید ہمیں است کہ حُبّ را ہوا گویند و اِرادہ کہ مآخذ ورود داد است الخ

شاید اسی وجہ سے محبت کو عربی میں ہوا کہتے ہیں اور اِرادہ کا لفظ ورود یا مراودت سے ماخوذ ہے کیونکہ ان کا مخرج ایک ہی ہے جہاں سے اِرادہ پیدا ہوتا ہے وہاں سے ہی مراودت اور طلب پیدا ہوتی ہے اور ان کے پیدا ہونے کی جگہ حُب ہے اسی کو ہواء کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا ہے اور واضح بات ہے کہ اِرادہ سے لے کر حُب تک یہ تمام صفات انضمامیہ وجود ہیں جس کا جلوہ ہر طرف نظر آ رہا ہے۔ اب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد **ما تحتهٗ هواء و ما فوقهٗ هواءٌ** بطور تشبیہ بالکل مشبّہ اور مشبہ بہ سب ایک دُوسرے سے منطبق ہو گئے۔

دارد نیز ہمیں سبب مسمّٰی بارادہ شد کہ سر منشا اوحب باشد الغرض ہواء آں عالم اگر ہست بظاہر ایں است۔ وظاہر است کہ از حب گرفتہ تا اِرادہ ہمہ از صفات انضمامیہ وجود اند کہ از ہر طرف اوجلوہ ظہور دارند اندریں صورت ایں ارشاد کہ ماتحتہ ہواء مافوقہ ہواء اشارہ باحاطہ از ہر طرف باشد وتشبیہ بہوائیکہ زیر دبالاء ابر باشد راست آید باقی ماند اینکہ اوّل جملہ صفات رااعتباریات گفتہ واینجا بانضمام قائل شد ازیں تہافت کلام اگر اعتبار ماقبل و مابعد برہم نشدہ بارے ازیں چہ کم کہ بناء مطلب سابقہ برہم زدیا اصل ایں مطلب برکندہ شد ایں خلش را نیز از دل ناظراں برآوردن ضرور افتاد۔ بنام خدا سخنے میگویم کہ راویان معقول اگر چہ

باقی ماند اینکہ اوّل جملہ صفات واعتباریات گفتہ واینجا بانضمام قائل شد الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ایک خدشہ اور تضاد کا ذکر کر کے اس کا ارتفاع بیان فرماتے ہیں پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ انسان کا وجود حیوانات، نباتات، جمادات اور جوہر کے انواع سے انتزاع کیا جاتا ہے جب وجود انتزاعی ہو تو تمام صفات وجود یہ انتزاعی ہوں گے۔ اور اب یہ کہا جا رہا ہے کہ صادرِ اوّل یا وجود منبسط جو حقیقی وجود ہے اس کا انضمام ماہیات کے ساتھ ہوگا تو ماہیات موجود ہوں گی۔ لہٰذا جب وجود انضمامی ہوگا تو تمام صفات وجود یہ بھی انضمامیہ ہوں گی۔ ان دونوں باتوں میں تضاد ہے۔ اب کس بات کو صحیح مانا جائے اور کسے رَدّ کیا جائے۔ کیونکہ دو میں سے صرف ایک درست اور صحیح ہوگا۔ دونوں درست نہیں ہو سکتے۔

ایں خلش را نیز از دل ناظراں برآوردن ضرور افتاد بنامِ خدا سخنے میگویم الخ

مذکورہ اعتراض کا دفعیہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی معقول راوی سے کوئی روایت نظر سے نہیں گزری البتہ دفترِ عقل میں نظر رکھنے والے اہل علم کے لئے میری بات کا مآخذ بالکل واضح ہوگا۔ اور میری بات کی شہادت وہ لوگ ضرور دیں گے۔ وجود وعدم کے درمیان کوئی دوسرا واسطہ جو چیز بھی موجود ہوگی اگر وہ موجود نہ ہو تو معدوم ہوگی تیسری چیز کوئی نہیں ہو سکتی عدم کا اپنا وجود تو ہے نہیں پھر اس پر حالات وجودی کیسے مرتب ہو سکتے ہیں جب صورت ایسی ہو تو موجودات سارے ایک ہی قسم کے ہوں گے یعنی سب وجود ہی ہوں گے اور وجود اپنے

روایتے بتصدیق او تلاوت نکنند اما ناظران دفتر عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدیں سبب بشہادت او بالضرور برخیزد۔ آں ایں است کہ از وجود تا عدم فاصلہ نیست کہ گنجائش تحلل مفہومے دگر باشد۔ باز عدم را بذات خود تحقق نیست تا باطوار وجودی چہ رسد اندریں صورت وجودیات ہمہ از اقسام وجود باشند مگر حال وجود دانستی کہ در تحقق خود محتاج دگراں نیست بلکہ دگراں در وجود تحقق خود محتاج وجود باشند ورنہ اوّلیت حمل الوجود محض خواب پریشاں بود زیرا کہ احتیاج از امارات عدم محتاج فیہ در خود باشد پس اندریں صورت وجود و حمل او بر و عرضی باشد و ہر کہ بہر ایں بالعرض موصوف بالذات باشد آنجا حمل اولی بود۔

تحقق میں کسی کا محتاج نہیں باقی تمام اشیاء اپنے تحقق میں وجود کی محتاج ہیں ورنہ جو کہا جاتا ہے سب سے پہلے کوئی چیز وجود پذیر ہو پھر باقی حالات اس کے لئے ثابت کئے جائیں گے غلط ہو جائے گا جب تمام اشیاء سوائے وجود کے اپنے وجود میں وجود کی محتاج ہیں تو سب سے پہلے وجود پر غور کیا جاتا ہے اگر وجود ہے تو اس کے لئے حالات ثابت کئے جائیں گے۔ لہٰذا وجود کے سوا باقی اشیاء کا وجود بالعرض ہوگا اور وہ اپنے تحقق میں وجود کی محتاج ہوں گی اور محتاج وہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا اُسے احتیاج ہے وہ اس کے پاس نہیں۔ جب دوسری اشیاء وجود کی محتاج ہیں تو وجود ان کے پاس نہیں ہوگا تبھی وہ وجود کی محتاج ہیں۔

بالجملہ وجود را تحقق وجود بذات الخ

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وجود بذاتِ خود موجود ہے اس میں عدم کا شائبہ تک نہیں اس کے سوا جو وصف متحقق ہونے میں محتاج ہے اس میں وجود کا کوئی ٹکڑا نہیں ورنہ تو وہ محتاج نہ ہوتی اور احتیاج ذاتی کے بجائے اس میں استغناء ذاتی ہوتی۔ اور استغناء ذاتی میں احتیاج کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ اسی طرح عدم محض بھی نہیں کہہ سکتے پھر علاماتِ وجود اور آثارِ وجود باوجود احتیاج کے جس سے عدم کا پتہ چلتا ہے اس پر مرتب اور موجود ہوتے ہیں وہ مرتب اور موجود نہ ہوتے لہٰذا یہی کہنا پڑے گا کہ ممکن نام ہے اس خاص فاصلہ کا جو وجود خاص اور عدم خاص کے درمیان حائل ہے اور یہ بات بالکل واضح اور ظاہر ہے کہ یہ حدود فواصل

ورنہ باز ہمیں خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رساند بالجملہ وجود را تحقق وجود بذات خود بذات خود است پس ہر وصف کہ در تحقق خود محتاج بموصوف باشد پارہ وجود محض نخواہد بود ورنہ آں استغنائے ذاتی وجود مبدل بافتقار باحتیاج شود وہم چنیں نتواں گفت کہ پارہ عدم محض باشد کہ آثار وجود نیز باں انحصار کہ خبر از عدم می دہد بالبداہۃ موجود ہستند بجز اینکہ حدود فاصلہ را گویند کہ درمیان وجود خاص وعدم آں حائل باشند دیگر چہ خواہند گفت و پیدا است کہ ایں حدود از انتزاعیات است نہ انضمامیات زیرا کہ از عقل مدرک از مابین وجود و عدم آنرا می کشد۔ اگر وجود را با عدم مقارن ومجاور التقا میسر نیامدے ایں انتزاع کہ بمعنی

انتزاعی ہیں نہ انضمامی۔ اس بناء پر صرف عقل ان کو فرض کرتی ہے وجود اور اس کے عدم کے درمیان کہ لمبائی میں ایک طرف یہاں تک اور دوسری طرف وہاں پر ختم ہو جاتا ہے اور اسی طرح اُسے عرضاً حدود لگیں گی اور عمق میں بھی یہی کیفیت ہوگی۔ اگر وجود خاص کا اقتران و التقاء عدم کے ساتھ نہ ہوتا تو یہ انتزاع جو بمعنی کشش کے ہے کہاں سے آتا۔ اگر ان حدود کا اقتران والتقاء عدم کے ساتھ انضمامی ہوتا۔ تو پھر انتزاع کی کیا ضرورت؟ کیونکہ جب ایک وجود دوسرے وجود کے ساتھ منضم ہوگیا۔ جس کی وجہ سے یہ حدود پیدا ہوگئی ہیں پھر اس اقتران التقاء کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔

مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع اَمر انتزاعِ اَمر دیگر لازم آید الخ

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شئے کے انتزاع سے ایک دوسری شئے کا انتزاع بھی لازم ہوتا ہے جیسے فوقیت جہاں اس کا انتزاع ہوگا وہاں تحتیت کا انتزاع بھی لازم آئے گا اور اس کا عکس بھی ہوگا اسی طرح جہاں انتزاعِ ماہیت ہوگا وہاں انتزاعِ لوازم بھی ہوگا کیونکہ انتزاع اضافی چیزوں میں سے ہے جو اپنے تحقق میں محتاج دو (۲) اَمر مبائن اور مستقل فی حد ذاتہ کی طرف ہوتا ہے۔

ورنہ سوائے اضافت ونسبت مضمونے نیست کہ در تحقق خود محتاج دو اَمر مبائن و مستقل ذاتہ باشد الخ

کشش باشد از کجا صورت بستے اگر از انضمامیات وجود بودے احتیاج لحاظ مقارن و انتزاع و کشش چہ بود مگر ظاہر است کہ بسا اوقات از انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچہ انتزاع فوقیت را انتزاع تحستیت و برعکس لازم بود ہمیں طور از انتزاع امرے انتزاع لوازم آں لازم آید و وجہش آں باشد کہ از انتزاعیات اضافیات باشند و ہمیں است کہ در تحقق خود محتاج دو اَمر مبائن و مستقل فی حد ذاتہ باشد یعنی اگر علت احتاج علتے دیگر یا ساماں دیگر مثل آلات و شرائط می بودمی گفتیم کہ احتیاج بدو چیز است و باز محتاج را نسبت نتواں گفت مگر وقتیکہ ہر دو محتاج الیہ فی حد ذاتہ مستقل باشند و یکے را از دیگر استغناء ایں وقت بجز

یہ عبارت بعض نسخوں میں نہیں، اس کا مفہوم یہ ہے کہ نسبت اور اضافت کے علاوہ کوئی شۓ ایسی نہیں جو اپنے تحقق میں دو اَمر مبائن مستقل فی ذاتہ کی محتاج ہو۔ مثلاً علت کے لئے معلول چاہئے اور ایک اس علت کی علت چاہئے۔ اسی طرح شرط ہے تو اس کے لئے مشروط اور ایک اس شرط کی شرط بھی چاہئے علیٰ ہذا القیاس سبب اور آلہ کے لئے بھی مسبب، ذوالآلہ اور اس سبب کا سبب اور اس آلہ کا آلہ چاہئے تب یہ متحقق ہوں گے۔

می گفتم کہ احتیاج بدو چیز است و باز محتاج نسبت نتواں گفت مگر وقتیکہ الخ

محتاج کو نسبت اس وقت کہا جائے گا جب دونوں محتاج الیہ مستقل فی حد ذاتہ ہوں اور ان میں سے کسی کو دُوسرے کی ضرورت نہ ہو۔ اب اس صورت میں محتاج کو اگر نسبت نہ کہا جائے تو کیا کہا جائے گا مگر نسبت کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے طرفین متضائفین کے قبیلہ سے ہوں۔

مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب و منسوب الیہ نیست الخ

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اطراف سے مراد الفاظ نہیں بلکہ ان کے مفہوم میں جیسا کہ مفہوم فوقیت کے لئے فوق و تحت کی ضرورت ہے۔ اسی طرح مفہوم تحستیت کے لئے بھی تحت و فوق چاہئے۔ نسبت بنوۃ کے لئے ابوّت و بنوّت دونوں چاہئیں اور نسبت ابوّت کے لئے بھی رَب اور ابن دونوں کا ہونا ضروری ہے۔

آنکہ محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چہ باشد لیکن نسبت را ضرور است کہ اطراف و او متضائف باشند مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب الیہ و منسوب نیست بلکہ مفہومات آں مثلاً بہر مفہوم نیست مفہوم منسوب و بہر مفہوم فوقیت فوق وتحت ہم جنس بہر مفہوم تحتیت تحت وفوق و بہر نسبت ابوت اب وابن و بہر اضافت بنوت ابن واب۔ غرض نسبت را و ہر مفہوم را کہ از نسبت ساختہ باشند ضرور است کہ در تعقل او احتیاج مقابل افتد ازیں جا توقف تعقل لوازم ماہیت راوجہے بدست آمد القصّہ لوازم ماہیت مفہومات اضافیہ باشند وہمیں است کہ در تعقل خود محتاج ملزم شدند وہم چنیں ملزومات را تنہا تعقل نتواں کرد وآنکہ

غرض نسبت را و ہر مفہوم را کہ از نسبت ساختہ باشند الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہر نسبت بلکہ جس مفہوم کو بھی نسبتی بنایا جائے۔ اس کے لئے دوامر مستقل فی حدذاتہٖ کا ہونا ضروری ہے جو آپس میں متقابل ہوں۔ کیونکہ مفہوم نسبتی کا تعقل دوسرے مفہوم کے تعقل پر موقوف ہے۔ اس سے ایک اور بات بھی سمجھ آجاتی ہے کہ اگر کسی ماہیت کا تصور کیا جائے تو اس کے لازم کا تصور ضروری ہو جائے گا کیونکہ ماہیۃ ملزوم ہے اور ملزوم امراضافی ہے۔ اس کے لئے لازم ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ تعقل ملزوم بلا لازم اور لازم کا تعقل بغیر ملزوم کے نہیں ہوسکتا۔

وآنکہ فرق بیّن بالمعنی الاخص الخ

بعض لوگ یہاں ایک مغالطہ دیتے ہیں کہ لازم دو قسم ہے بیّن بالمعنی الاخص اور بین بالمعنی الاعم۔ اور پھر کہتے ہیں کہ تصور ملزوم کے ساتھ تصور لازم آجائے تو بیّن بالمعنی الاخص اور اگر تصور ملزوم کے ساتھ لازم کا تصور نہ آئے تو بالمعنی الاعم۔ یہ کم فہم لوگوں کا مغالطہ ہے کیونکہ مفہوم کی عمومیت کو عموم مصداق لازم نہیں۔ مثلاً یہاں ہی دیکھ لیجئے کہ لازم وملزوم کے مفہوم کے لئے جیسے بیّن بالمعنی الاخص لازم نہیں بالمعنی الاعم بھی لازم نہیں اس لئے کہ ہوسکتا ہے صرف تصور ملزوم کے ساتھ ہی تصور لازم آجائے۔ اگرچہ لزوم کے لئے یہ شرط نہیں۔

مگر آنانکہ دانند خود می دانند کہ در خارج در ہر دو معنی تلازم باشد الخ

نرق بین بالمعنی الاعم و الاخص با مکاں تعقل بعض ملزومات بے تعقل لوازم خبر مید ہد از مغلطہائے کم فہماں است عموم مفہوم را عموم مصداق لازم نیست نظر بمفہوم معنی اعم البتہ ضرور نیست کہ تصور ملزوم را تصور لازم اولازم بود چہ آنرا شرط نہ کردہ اند۔ مگر آنانکہ می دانند خودمیدانند کہ درخارج در ہردو معنی تلازم باشد وچوں نہ باشد وجہ جزم باللزوم ہمیں است کہ ملزوم را لازم نہ در ذہن گذارد نہ درخارج واگر وجہ لزوم در ذہن وخارج آں است کہ لازم وملزوم ہردو معلوم یک علت اند جائیکہ ایں باشد وجود علت ضرور است ورنہ وجود معلول بے وجود علت متحقق شود و جائیکہ علت باشد وجود معلول ثانی ہم ضرور است ورنہ

اہل علم حضرات اس بات سے بخوبی آگاہ ہیں کہ لازم اور ملزوم خارج اور واقع میں تلازم ہوتا ہے۔ یہ ایک دوسرے سے کسی عالم میں جُدا نہیں نہ عالم ذہن میں اور نہ ہی عالم خارج میں۔

بالمعنی الاعم کا جو یہ معنی کرتے ہیں کہ تصور لازم وملزوم سے جزم باللزوم پیدا ہو جائے اور کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہ پڑے کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے سے خارج میں جُدا نہیں اور نہ ہی ذہن میں ایک دُوسرے سے جُدا ہو سکتے ہیں۔

اگروجہ لزوم در ذہن وخارج آنست کہ لازم وملزوم ہردو معلول یک علت اند الخ

لزوم کے لئے یہ شرط ہے کہ احدالامرین علت ہو دوسرے کے لئے یا دونوں معلول ہوں کسی اور علت کے جوشیٔ ثالث ہو یہاں یہی صورت ہے کہ لازم وملزوم دونوں معلول ہیں اوران دونوں کی علت ایک ہے۔ جہاں علت ہو وہاں معلول کا ہونا ضروری ہوتا ہے کیونکہ انفکاک معلول از علت محال ہے۔ لہٰذا جہاں یہ علت ہوگی وہاں دونوں معلول ہوں گے اب یہ معلول آپس میں بھی جُدا نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک رسّی (علت) سے بندھے ہوئے ہیں جہاں علت جائے گی ایک معلول بھی جائے گا اور دوسرا بھی۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جہاں علت دو معلولوں کے لئے مشترک ہو تو ان کا آپس میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ تلازم ہوگا۔

اندریں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد ودر حقیقت تلازم علت باہردو معلول الخ

بظاہر تلازم ماہیت اور اس کے لوازم کے درمیان ہوگا لیکن درحقیقت یہ تلازم ایک

تخلف معلول از علت لازم آید غرض بوجہ اشتراک علت تلازم فیما بین بزروئے کار آید
اندریں صورت بظاہر تلازم ماہیت باشد و در حقیقت تلازم علت باہر دو معلول خود و چوں
مان در پے اثبات احکام حقیقیہ شدہ ایم ایں قسم را از لوازم ماہیت ملزوم ظاہر اعنٰی معلول
ثانی نشماریم الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد نظر بریں وجود تحت نخواہد بود آرے
اگر موصوف بوجود گویند بجا است۔ اندریں صورت مصداق وصف بجز حدود فاصلہ کہ حقائق
ممکنہ باشند دیگر چہ باشد مگر چنانکہ جسم بسطح محدود شود و سطح بخط و خط بنقطہ در وجود نیز تنزلات
فراواں باشند ہر مرتبہ سابق بہ نسبت لاحق موصوف بود اگرچہ موصوفیت حقیقی بر وجود اختتام

علت اور دو معلولوں کے درمیان ہوگا چونکہ ہم احکامِ حقیقیہ کا اثبات کر رہے ہیں لہٰذا ہم اس قسم کے تلازم کو لوازم ماہیۃ سے شمار کریں گے ماہیۃ ملزوم ہے اور اس کے لوازمِ ماہیۃ اس کے ساتھ لازم ہیں یہ اُمر بالکل واضح ہے اور معلول ثانی کا معلول اوّل کے ساتھ جو تلازم ہے اُسے ہم اس قسم سے شمار نہیں کرتے۔

الغرض وصف را احتیاج در ذات خود باشد الخ

وصف اپنے موصوف کی محتاج ہے جب تک وصف رہے، اس اعتبار سے تحت کو ہم موجود نہیں کہہ سکتے البتہ موصوف بالوجود کہہ سکتے ہیں۔

اندریں صورت مصداقِ وصف بجز حدود فاصلہ کہ حقائق ممکنہ باشند الخ

مذکورہ صورتِ حال کے پیشِ نظر ممکنات کی حدود فاصلہ ان کی ماہیات اور حقائق ہیں۔ لہٰذا انہیں وصف قرار دیا گیا کیونکہ ان کا وجود کوئی نہیں۔ البتہ متصف بالوجود ہیں مگر یہ حدود مختلف ہیں چنانچہ جسم کی حد سطح اور سطح کی حد خط اور خط کی حد نقطہ ہے پس حدود ایک قسم کے نہیں ہیں۔

در وجود تنزلات نیز فراواں باشند الخ

وجود میں بھی بے شمار تنزلات ہیں ہر پہلے مرتبہ کو موصوف اور پچھلے مرتبہ کو صفت کہا جائے گا۔ اگرچہ موصوف حقیقی وجود ہی ہوگا۔ الغرض جیسے جنس و نوع میں جنس کا مرتبہ پہلے اور نوع بعد یا سابق و لاحق میں سابق کا درجہ پہلے اور لاحق کا بعد میں ہے نیز نوع دو قسم ہے

یافت عرض مثل جنس ونوع ایں جانیز فرق حقیقی واضافی باشد چوں مرتبہ سابق بہ نسبت لاحق محتاج الیہ شد مشابہ بوجود بحث گردید ومسمّٰی بموصوف شد۔ لیکن چوں حدود متوسطہ را دیدیم آنرا اضافات ونسب یافتیم پس بدیں سبب۔

چنانکہ اضافی وانتزاعی بودن جملہ اوصاف متیقن شد ہم چنیں وجہ تلازم با دیگر مفہومات نیز بذہن آمدہ ایں خلش نیز کہ اگر حقیقت اوصاف فقط ہمیں قدر راست کہ حدے از حدود باشد لازم بود کہ پس از تعقل اطراف سلسلہ تعقل مختتم می شد ایں استلزام لوازم ماہیت مفہومات دیگر راازکجا آمد از دل بدر شد مگر سخنے کہ گفتنی بود ہمچناں ناگفتہ

حقیقی اور اضافی ۔ اضافی نوع جو بعض ماعدا کی نسبت سے نوع ہو اور بعض کے لحاظ سے جنس ۔ اور حقیقی نوع جو جمیع ماعدا کی نسبت سے ہو۔ یعنی اس کے نیچے دوسری نوع نہ ہو بلکہ اصناف اور اشخاص ہوں ۔ اب ان میں بھی ترتیب ہوگی کوئی سابق ہوگا اور کوئی لاحق ۔ نیز ہر لاحق محتاج ہوگا اور سابق محتاج الیہ۔ تو ان کی حالت بھی وہی ہوئی جو وجود کی ہے اس وجہ سے ہر سابق موصوف اور لاحق اس کی صفت ہوگا۔

لیکن چوں حدود متوسطہ دیدیم آنرا اضافات ونسبت یافتیم　الخ

حدود متوسطہ پر غور کرو تو واضح ہو جائے گا کہ وہ صرف نسبتیں ہیں اور اضافی چیزیں نظر آتی ہیں مثلاً فلاں سے اتنے درجے بعید اور فلاں کے اتنے قریب۔ یہ قرب وبعد، بالا وپست وغیرہ حدود کے سب درجات کے ساتھ ہوگا۔ لہٰذا یہ درمیانی حدود نسبتوں اور اضافتوں کا مجموعہ ہیں اس لئے ان کو نسبتیں اور اضافتیں کہہ دیا گیا۔ اب یہ بات یقینی ہوگئی کہ تمام اوصاف انتزاعی اور اضافی ہیں اسی طرح یہ بات بھی متعین ہوگئی کہ تمام مفہومات انسان ہو یا حیوان، جسم نامی ہو یا جسم مطلق، جوہر ہو یا عرض کا کوئی مقولہ ہو، اجناس ہوں یا ان کے انواع ان تمام کا باہم تلازم یقینی ہے اس سے یہ خلش جو ذہن میں کھٹک رہی تھی اگر وصف کی حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ حدود میں سے ایک حد ہے اور اس حد کا اور اس کے اطراف کا تعقل کرو۔ تو وصف کی حقیقت واضح ہو جائے گی تو پھر تمام ماہیات کی بحث کی کیا ضرورت تھی؟ اس خلش کا ازالہ

ماند آنرا نیز می باید شنید فوق وتحت را فوقیت وتحتیہ تا ہمان زماں لازم باشد کہ بمقام معلوم ووضع معلوم خود باشند ورنہ اگر فرش را از جائے او کشیدہ برند یا سقف را برداشتہ دُور افگنند نہ فرش تحت ماند نہ سقف فوق آرے ایں وضع را کہ سرمایۂ ایں عروض است اگر بطورے محکم کنند کہ زوال نہ پذیرد اعنی ایں دو متصائف لازم جائے خود باشند واگر حرکت کنند ہر دو معاً بیک جانب بیک انداز حرکت کنند آندم ایں فوقیت وتحتیت ہم زوال نہ پزیرد۔ چوں ایں قدر محقق شد ہر کہ گوش را از آلائش او ہام پاک کردہ خواہد شنید بالضرور ایں قدر با درخواہد کرد کہ انضمام نام استحکام بناء ایں انتزاع است چیز

بھی مندرجہ بالا تقریر سے ہوگیا کہ تمام حدود اضافی چیزیں ہیں اور تمام دنیا کا نظام ایک ذرّہ سے بھی وابستہ ہے اس لئے تمام کائنات کی بحث کی ضرورت پڑی۔

مگر سخنے کہ گفتنی بود ہمچناں نا گفتہ ماند آنرا نیز باید شنید الخ

حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جو بات کہنا چاہتا تھا وہ باقی رہ گئی اور دیگر باتیں زیر بحث آگئیں۔ اب پہلے اس بات کا تذکرہ ہوگا پھر مزید بحث کی جائے گی۔ فوقیت اور تحتیت اس وقت ہوگی جب مقام متعین ہو اور وضع بھی متعین ہو جب یہ دو باتیں اپنی جگہ پر ہوں گی فوقیت باقی رہے گی اگر آپ مثلاً وہاں سے اُٹھ کر دوسری جگہ چلے گئے تو فوقیت تحتیت بدل جائے گی۔ کیونکہ پہلے آپ جس چھت کے نیچے تھے اب وہ چھت اُوپر نہیں ہے۔ اسی طرح زمین کے جس فرش پر آپ پہلے بیٹھے ہوئے تھے وہ فرش اب نیچے نہیں ہے اب نہ وہ پہلا فوق رہا اور نہ پہلا تحت۔ رہی یہ بات کہ اگر فوقیت اور تحتیت والے یہ دو متضایف ایسے ہوں کہ متحرک حرکت کرے تو یہ بھی اس کے ساتھ حرکت کریں اسی نہج پر اور اسی سمت پر تو اس صورت میں فوقیت تحتیت اس متحرک کے ساتھ لازم ہوگی۔

چوں ایں قدر محقق شد الخ

گزشتہ سطور میں ذکر کی گئیں باتیں اگر اچھی طرح ذہن نشین کر لی جائیں اور پھر

دیگر نیست خط مستدیر کہ عرض سطح باشد از جائے خود انتقال نتواں کرد کہ خیز او جز سطحیکہ قیم اوست دگر نباشد و اگر در بادی النظر عکس دائرہ کہ در آئینہ باشد وقت تحرک اصل مقابل آئینہ در آئینہ متحرک نماید نقطہ مرکز نیز ہمرکابی اوست بوجہ ایں استحکام ایں وضع تساوی ابعاد خارجہ بسوئے نقطہ خاص کہ در وسط اوست لازم است البتہ اگر تنہا خط مستدیر قابل انتقال بودے آں وقت اگر نقطہ را بجائے او گزاشتم خط را بجائے دیگر می بردند اینجا نیز ہماں قصہ پیش می آمد کہ در حرکت فرش وسقف معروض شد اندریں صورت حاصل سخن آں باشد بہر ہر انتزاع درمیاں آں دو شیٔ قسیم امر انتزاعی باشند وضعی

خلوص دل اور قلبی توجہ سے آئندہ ذکر کی جانے والی باتوں کو ذہن میں جگہ دی جائے تو اِن شاءاللہ گوہر مقصود ضرور حاصل ہوگا۔

انضمام نام ہے انتزاع کی بنیاد کے پختہ اور قائم وثابت ہونے کا۔یعنی جس چیز پر انتزاع کی بنیاد ہے وہ ہر صورت میں اپنی اصلی اور ایک حالت پر قائم رہے بس یہی انضمام ہے۔مثلاً ایک خط مستدیر لیجئے یہ خط چوڑائی والی سطح کا نام ہے تین سطحیں طولاً (لمبائی والی) عرضاً (چوڑائی والی) عمقاً (گہرائی یا موٹائی والی) یہ اپنی جگہ سے نہیں ہلتا۔اس خط مستدیر کے اجزااسی عرضی سطح کے اجزاء ہوں گے جو اس قسم کا ہے اگر وہ نہ ہوتا تو یہ خط بھی نہ ہوتا اگر اس دائرہ کو آئینے کے سامنے رکھ کر گھمایا جائے تو جس طرح دائرہ حرکت کرے گا اس کا مرکزی نقطہ (مرکز) بھی حرکت کرے گا اور یہ حرکت بھی ساتھ ساتھ ہوگی اور اسی سمت میں ہوگی۔اب تمام ابعاد جو مرکز سے اطراف کی طرف جاتے ہیں وہ عکسی دائرے کے ابعاد کے برابر ہوں گے اور اسی طرح جو ابعاد اطراف سے مرکز کی طرف جاتے ہیں وہ بھی عکسی دائرے کے ان ابعاد کے برابر ہوں گے۔اگر اس خطِ مستدیر کی حرکت ممکن ہوتی تو پھر مرکزی نقطہ مرکز نہ رہتا اور ابعاد اطراف سے مرکز کی طرف یا مرکز سے اطراف کی طرف ان کا مساوی ہونا بھی مخدوش ہو جاتا۔اور پھر فوقیت تحتیت کی طرح یہ سب کچھ بدل جاتا۔

اندریں صورت حاصل سخن آں باشد الخ

خاص باید کہ مصحح آں امر انتزاعی تواں شد چنانچہ از مثال فوقیت و تحتیت کہ از فرش و سقف منتزع شوند ایں امر واضح است آں وضع اگر لازم است چناں کہ در مرکز دائرہ مشہود است یکے در حق دیگرے لازم و منضم بود و اگر لازم نیست بلکہ فی حد ذاتہ ہر یکے از دیگرے مستغنی است اما بوجہ گرہ بندی امرے خارج یکے ہر بار یا بعض اوقات ہمراہ دیگر میرود چنانچہ در مثلث کہ بالاء دائرہ یا در دائرہ کشیدہ باشند مشاہدہ افتد ایں قسم را منضم غیر لازم ذات باید خواند باز اگر ہر بار حرکت و سکون معیت است لازم وجود است ورنہ مفارق چوں اطوار۔ اطراف اُمور انتزاعیہ معلوم شد حال خود اُمور انتزاعیہ نیز

حاصل کلام یہ ہے کہ دو متخالفین کے درمیان ان کے مقابل ایک اَمر انتزاعی ہوگا اور ایک خاص وضع ہوگی جس سے اس اَمر انتزاعی کا انتزاع ہو سکے گا۔ فوق اور تحت کے درمیان ایک وضع ہوگی جس سے فوقیت تحتیت انتزاع کی جائیں گی۔ اگر وہ وضع بدل جائے مثلاً چھت اُٹھا دی جائے تو فوقیت ختم ہو جائے گی اگر ایسی وضع ہو کہ اس کے اطراف کے ساتھ لازم ہو وہ انتزاعی نہیں بدلیں گے بلکہ اپنی حالت پر رہیں گے۔ جیسے دائرہ اور اس کا مرکزی نقطہ (مرکز)۔ جدھر دائرہ جائے گا ادھر ہی اس کا مرکز بھی جائے گا اس قسم کے لازم کو لازمِ ذات کہتے ہیں جیسے ممکنات کی نسبت ذاتِ اقدس کے ساتھ اگر طرفین ایک دوسرے سے مستغنی ہوں جیسے ایک مثلث اور دائرہ جو اس کے اُوپر ہو یا اس کے اندر۔ ذاتی طور پر دائرہ اور مثلث ایک دوسرے کے لئے کچھ نہیں مگر یہاں ان کا ارتباط ایسا ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ ہی رہیں گے ایسے لازم کو لازم منضم کہتے ہیں ورنہ لازم مفارق جیسے چھت اور فرش کے لئے فوقیت اور تحتیت کیونکہ یہ ایک دوسرے سے مستغنی نہیں۔

چوں اطراف اُمور انتزاعیہ معلوم شد حال خود اُمور انتزاعیہ الخ

گزشتہ بحث اُمور انتزاعیہ کے اطراف کے بارے میں تھی۔ لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اُمور انتزاعیہ خود کیا ہیں۔ لہٰذا ان کی وضاحت ضروری ہے۔ اُمور انتزاعیہ کے اطراف بعض لازم ہیں اور بعض مفارق مگر انہیں ایک دوسرے کی وصف نہیں کہہ سکتے صرف

واضح شدہ باشد زیرا کہ اطراف اُمور انتزاعیہ را وصف یک دیگر نتواں گفت البتہ لازم ومفارق میگویند واگرنمی گویند نگویند مانیز درپے گویانیدن نیم ۔ اُمورانتزاعیہ را بہ نسبت اطراف آنہا وصف گفتن ہمیں صواب است آرے گاہے اَمرانتزاعی را من حیث ہو گیرند آں وقت انتساب وصفیت او بہر جانب درست باشد۔ وگاہے قید تعلق آں بیکے از دوطرف در وضع ملحوظ باشد آں وقت اطلاق آں برہماں طرف کہ قید تعلقش ملحوظ است روا باشد نہ بر ہر طرف ۔ بالجملہ ایں اموانتزاعیہ وصف طرفین یا حد الطرفین باشند۔ وحسب استحکام وعدم استحکام وضع فیمابین لازم ومفارق و منضم خوانند

لازم اور مفارق کہیں گے۔ اگران کو لازم اور مفارق نہ بھی مانیں تو کوئی حرج نہیں کیونکہ ان کو اُمورِانتزاعیہ کے اطراف کہنا زیادہ صحیح بات ہے۔ مگران کی حیثیات مختلف ہیں کبھی من حیث **ھو ھو** اعتبار کیا جاتا ہے تو اس وقت ان کی نسبت ہر طرف ہوسکتی ہے اور کبھی کبھی کسی خاص کالحاظ کر کے اعتبار کیا جاتا ہے تو اس صورت میں ان کا انتساب صرف اسی خاص طرف ہوگا اور اسی طرف کی صفت ہوں گے کسی اور طرف کی صفت نہیں ہوں گے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اُمورانتزاعیہ دونوں کی صفت بھی بن سکتے ہیں اور کسی ایک طرف کے بھی ۔ استحکام وعدم استحکام کی وجہ سے لازم ومفارق اور منضم وغیر منضم میں تقسیم ہوں گے۔ لہٰذا یہ اعتراض کہ پہلی اور پچھلی کلام میں تناقض ہے رفع ہوگیا۔ لیکن اگر کوئی شخص غور وفکر سے کام نہ لے تو وہ اس کلام میں تعارض اور تناقض ہی کہے گا۔

تنبیہ

اوّل ہم عرض کردہ ام الخ.........حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پہلے بھی عرض کرچکا ہوں اور پھر عرض کیے دیتا ہوں ۔ واجب اور ممکن کے درمیان جو اوصاف مشترکہ ہوں تو ان کو ایک جیسا خیال نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ممکن میں تمام اوصاف کا ظہور ہوگا جب کہ واجب میں یہ اوصاف بالذات ہوں گے۔ یہ فرق قیاس کے لئے مانع ہے

پس از تدبیر این سخن اِن شاء اللہ و عاقل راسخن اَوّل و آخرم ہمہ بجائے خود خواہد نمود و اگر تدبر بر نفر مودند یا عقل را بر طرف نمودند سخن آخرم را اگر معارض سخن اولم نگویند چہ کنند۔ اکنون وقت آں است کہ حمد خدا گویم و قلم اندازم۔

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علٰی سیّد المرسلین واہلہ وصحبہ وذریتہ وازواجہ و اہل بیتہٖ اجمعین.

تقدم تاخر، فوقیت تحتیت، تناہی لاتناہی ذاتی طور پر ممکن اور امثال کے لئے نہیں یعنی وجود کے جو حصص ممکنات کے لئے ہیں ان کے لئے یہ صفات بالعرض ہوں گی صرف مشارکت اسمی ہوگی۔ ورنہ صفات ذاتِ باری کہاں اور صفاتِ ممکن کہاں۔

چہ نسبت خاک را بعالم پاک

ایک ہی پیمانہ کے ساتھ دونوں صفات کو ناپنا بالکل غلط اور ناانصافی ہے کیونکہ یہ بات مکمل طور پر واضح ہے کہ ذاتِ باری کے صفات میں تقدم تاخر، فوقیت تحتیت وغیرہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہیں جب کہ ممکنات میں یہ اوصاف زمان اور مکان کے اعتبار سے ہیں اسی طرح تقدم تاخر علت و معلول والا تقدم تاخر زمانی و مکانی سے مبائن ہے نیز فوقیت تحتیت حیز کے اعتبار سے اور چیز ہے اور مرتبی اور چیز ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اوصاف ذاتِ باری تعالیٰ اور اوصاف ممکنات میں فرق ملحوظ رکھنا اشد ضروری ہے گو صفت کا نام دونوں جگہ ایک ہی ہے مگر دونوں صفات میں وہی فرق ہوگا جو ان کے موصوفات میں ہے۔ یعنی ذات باری تعالیٰ اور ممکنات میں جو فرق ہے۔ وہی فرق ان صفات میں ہے۔ صرف نام کی شراکت کی وجہ سے دھوکہ میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔

مکتوب دوم

در شرح حدیث ابی رزین

قال قلت یا رسول الله صلی الله علیه وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء

که در مشکوٰة از ترمذی مروی ست

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العلمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین والصلوٰة والسلام علی سید المرسلین محمد وآله وصحابه اجمعین
اما بعد هیچکاره بلکه ناکاره محمد قاسم عفی الله ذنوبه وستر عیوبه بخدمت سراپا کرامت عزیزم مولوی
محی الدین احمد خان حفظه الله کما یشاء پس از سلام مسنون نامنگار است که درباب پیام جناب تقدس مآب
مفتی حسین احمد صاحب مد ظله باره تحریر شرح حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول الله این کان ربنا قبل
ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه علی الماء که در مشکوٰة شریف از
ترمذی آورده نامه مدیحه خط العزیز بگوشم رسید وسرمایه عز وافتخارم گردید مگر چون ازین کوچه نابلد بودم
اقول ما بجز خموشی چاره ندیدم چون مکرر باتقاضا جناب مفتی صاحب سلمه الله وادام الله برکاته تقاضا
کردند سر خجالت بزانو بردم وحیران بودم چه کنم اگر ننویسم چه نویسم واگر پهلو زنم این رشته نیاز ادبگی
برهم زنم مگر چون خدام را از اطاعت مخدومان چاره نیست رو بسوی عالم الغیب والشهاده کرده قلم بدست
گرفتم وبنام آن خداوند مفیض الخیر والجود نقش بندی خیالاتی که از آنطرف بدلم ریزند درین اوراق
آغاز نمودم مگر مطابق آیا حضرت عارف بالله مولانا جامی قدس الله سره العزیز وحضرت راسخ فی العلم
جناب شاه عبد العزیز رحمة الله علیه افتد یا نصیب نه خود میدانم که ذهن نارسا من کجا واشارات
عالیمقامات این هردو عالیمقام کجا بظاهر همین است که آن مضامین هردو دور از آغوش خیال این مشوش
نامه باشند اند بصورت بجز این گذارش که چاک فرمایند این هردو از راه افتاده بر عبارت

واختتام برایان در گیرند، اگرچه گذارش کنم چون مقسم مضامین بلی ذریعه تمهیدات از اشکال است
آوردن سخت مشکل است میخواهم که مقدمه چند پیش از عرض مطلوب عرض کنم پس ولیکن سخنی کرد، خود گفتنی
است این است که در آیات متشابهات و احادیث متشابهه چون نادانان انباید که سخنی گفته فارغ
نشینیم این اطمینان خاطر وقتی می باید که ذهن نارسا رنا بکاران آن با آن مقامات و مواطن گفته بود
انبوت که انکشاف حقایق را سامانی نداده اند اگر می سزد احتمال ظنون و تخمین سزاواری مباحث
و مسلمات فن حقایق را بهر طور محفوظ داشتن ضروری است پس هر احتمالیکه رست آید و مخالف مباحث
و مسلمات این فن نباشد اگر بهر اعتقاد و جزم و اطمینان خاطر کافی نیست باری بهر مدافعه طاعنان
بکار آمدنی است و سر این سخن این است که متشابهات را متشابهات از آن گفته اند که حق مشتبه
باطل و احتمال مقصود مشتبه بغیر مقصود میگردد یا آنکه آیتی را بآیت دگر و حدیثی را بحدیثی دگر تفسیر و
تائید کرده اند و نظر برین باهم دگر متشابه و متناظر باشند اگر اول است مثالش ید الله فوق ایدیهم یا
الرحمن علی العرش استوی و هم حدیث مشار الیها است چه اینهمه نصوص مشابهت ذات و صفات
و تجلیات خداوندی بذات و صفات و جوارح بنی آدم و دیگر حیوانات دلالت دارد و بدلالت
لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر و هم بشهادت دلائل عقلیه از مسلمات است که درین چنین امور بجز مشابهت
اسمی اشتباهی دگر نیست و اگر ثانی است مثالش آیه اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض
خلیفه و آیه واذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم یا آیه واذ اخذ الله میثاق النبیین لما اتیتکم من کتاب وحکمة
ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن به ولتنصرنه و آیه وما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله
وخاتم النبیین است آیه اولی تفسیر آیه ثانی و ثانی منجمله مقتضیات اول و مویدات اوست یعنی چون
درین سجده احتمال معبودیه حضرت آدم علیه السلام نیز موجب دو موحدان بود بآیه اولی دفع این وهم
فرموده و اشاره به نیابت و مسجودیت بالعرض که بمنا مفاد قبله باشد نموده اند که بخلافت مقتضی آن است
که همه شئون منیب و متخلف حسب لیاقت و خلیفه و نائب و این سجودیت سو ... ان است و مسجودیت
با عتبار نفس مفهوم عام بود مسجودیت ذاتی باشد یا بمعنی خلافت بحمل بالعرض فرد آور و همچنین اخذ میثاق

میان تشبیہ این است انبیاء علیہم السلام بحضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم روی نیاز می باید آورد
چون معلوم نبود مضمون خاتم النبیین را از اموجبہ گردانید و مضمون خاتم النبیین نظر بظاہر الفاظ مدرج
نبود مفاد آیہ و اذ اخذ اللہ میثاق النبیین احتمال مخالف مقصود را از میان برداشت مگر ہر چہ باداباد
متشابہات و احادیث متشابہہ مغلطہ عوام و مزلت الاقدام باشند توان گفت کہ امثال ما
بکلان را بحقیقت الامر و مقصود شارع رسیدیم و گوہر مکنون معانی را جلوہ گاہ تفسیر کشیدیم مگر این
منصب ہمچو آیات و احادیث جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم از اتباع ایشان
نرست نظر سود و اندازی گاہ باشد کہ کودک نادان بغلط بر ہدف زند بہر حال بدین سبب تفسیر علوم
و جز انبیاء کرام علیہم السلام یا راسخان فی العلم ہمہ عوام اند در خود اعتقاد با لجزم و اطمینان قلبی نباشد اما
لیس از انکہ مسلمات عقاید بدیہیات این فن را محفوظ داشتہ باشند دفع اوہام طاعنان و سوسات
گفتہ ببرید قسم اول متصور است سخن دوم اینکہ عالم غیب و شہادت را باہمچنان مطابق یکدیگر باید
پنداشت کہ روح و بدن را مطابق یکدیگر بینیم یعنی ہر کمالیکہ از قوت باصرہ و سامعہ انطرف مستور بود
مشہود ہمان ابنطرف از چشم و گوش بظہور آمد مگر چنانکہ قوت باصرہ و سامعہ را بر چشم و گوش ظاہری
قیاس نتوان کرد بلکہ ہمان نسبت تفاوت خاک و عالم پاک است کہ در جسم و روح بود ہمچنین کمالات
عالم غیب را بکمال عالم شہادت نباید پیمود و جز اشتراک اسمی تصور نباید فرمود بالجملہ غیب را بر ہیچ
و دیگر است آسمان و آفتابی دیگر است مگر اہل فہم ازین مثال کہ تمثال آدم خود فہمیدہ باشند کہ چنانکہ
حقایق کمالات انسانی ہمان اوصاف روحانی است و این اعضاء جسمانی را بوجہ عروض و ظہور
ہمان کمالات مجازا و بالعرض سمع و بصر نام نہادہ ایم ہمچنان در کمالات متقابلہ عالم غیب و عالم شہادت
حقیقت انطرف است و اینطرف پرتوہ ہمان حقیقت سرمایہ این اطلاق مجازی بعرضی است نہ
اینکہ حقیقت ہمین است کہ اینطرف دیدہ و دانستہ ایم و انطرف مجاز چنانکہ در خیال اکثر ابناء روزگار
جاگزین باشد سخن سوم اینکہ عکس آفتاب کہ در آئینہ افتد و ہمچنین ہر چہ ہمچنین باشد عین آفتاب نتوان
گفت مگر با اینہمہ در شکل ہمان است و نور ہمان غرض در مرتبہ شکل متحد است اگر باشد در شکل تعدد باشد

که در عالم امکان مشاهده می‌نمائیم در موطن وجوب حکم باید فرمود و هیچ اندیشه نباید کرد که بنابر انقسام در تشابه
همان قیاس یکی بر دیگر بود چون آن نیست ازهم چه باشد و چون باشد که خود در عالم بوجه تفاوت ظهور
و بطون و آلایش و تنزه با این اشتراک هیچ اشتراک نیست مکان و زمان هر دو محیط مظروفات خود باشند
مگر احاطه یکی را باحاطه دیگر قیاس نتوان کرد آن هم احد اند زمانه همه کون و مکان عالم امکان را در گیرد
و میدانی که این نیرنگی از مکان توقع نتوان داشت اینجا وسعت مکان بقدر وسعت تمکین باشد همچنین
روح محیط بدن است و عقل و ذهن محیط معلومات و وجود محیط موجودات خواسته یا خطوط چند مستقیم
محیط سطح باشند و همچنین سطح محیط جسم مگر سو بدیهی است که احاطه هر یکی برنگ دیگر است ازین همه مثال
پی به تفاوت دیگر اوصاف توان برد و خیال معروض اعتراض ابدال محکم توان بست چون ازین معروضات
معروضه فرصت یافتیم وقت آن است که از اصل مطلب نیز سرانجام عمار بالمدا برا گویند مگر پیشتر گفته‌ام
که غیب ابری و آبی و دیگر هست آسمان و آفتابی دیگر هست در عالم اگر ابر این است که زیر آسمان و بالای
زمین است در عالم غیب بطون که موطن وجوب است آن وجود منبسط را باید گفت که زیر مرتبه ذات است
که منبع صفات فاعلات باشد و بالای مرتبه منفعلات یعنی ممکنات است هر صفتی وجودی که باشد لازم
ذات اوست و هر حقیقتی عدمی که بینی یکی از آثار اوست چنانکه نشو و نمای نباتات آبیاری ریزش این
ابر است نمایش همه کائنات با ریزش تنزل آن ابر خیرات و برکات و چون باشد الوجود خیر کله چنانکه
اولین سامان نباتات این ابر باران است همچنان اولین سامان کائنات این وجود است که بآن
اشاره کرده‌ام چه صادر اول همان است و همه صادرات از اتباع او و ازینجا است که هر صفت در تحقق
خود بهر موضوع محتاج وجود موضوع است نه برعکس اگر صفتی دیگر صادر اول بودی این قضیه منعکس منقلب
گردیدی اندرین صورت اگر وجود را ملزوم و صفات وجودیه را لازم ذات او خوانیم بجا باشد اگر
عقل باریک‌بین داشته باشد خود پنداشته باشد که وصف صادر نه بهر تکمیل موصوف مطلوب است آری بلکه
ضد و خود برانعقد دلالت دارد که موصوف معدن اوصاف است اندرینصورت موصوف در کمال
خود محتاج اوصاف ذاتیه و لوازم ذات خود نباشد آری اوصاف لوازم ذات در تحقق خود محتاج

موصوف باشند نظر برین اگر اوصاف را بحیثیت اطلاق و تجرد بذات نظر کشند همه را در مرتبه ذات ثابت
ضروری است و اگر بحیثیت تنزل و ضعف که در مرتبه وصفیت بود ملاحظه کنیم سلب آنها از مرتبه ذات لازم
شرح این مدعا قدری بسط میخواهد در کلیات متشکک مراتب سافله و متوسطه مابین دو عدم باشند یکی عدم
فوقانی دوم عدم تحتانی عدم تحتانی از آثار نقص است و عدم فوقانی از دلائل کمال مثلا نور زمین که
مکتسب از آفتاب است در عرف آن را دهوپ گویند دو عدم دارد یکی تحتانی که در ذات زمین است چه
توان گفت که زمین در مرتبه ذات این نور دارد دوم عدم فوقانی که در مراتب عالیه نور یعنی شعاع
مستطیل و مان نور ملاصق که جرم آفتاب بود اثر آن ضروری است همه دانند که اطلاق دهوپ
بران مراتب غلط است پس چنانکه عدم تحتانی بر نقص زمین دلالت دارد همچنین عدم فوقانی بر کمال
شعاع و نور ملاصق ع آفتاب شاهد است مگر از ینجا دانسته باشند که اطلاق علم و قدرت وغیره صفات تا
همان مراتب درست است که موصوف بصدور باشند و چون اگر وضع این اسما بهر این مراتب است اطلاق
آن در مراتب فوقانی هم همچنان ممنوع باشد که در مراتب تحتانی غرض چنانکه دهوپ شعاع را مرتبه ایست
معین بالاتر از مراتب عالیه و سافله حتی که نه اطلاقش بر مراتب عالیه درست است نه بر مراتب سافله
همچنان صفات متعلقه الصدور را باید گردید چنانکه نورانیت که اصل و کمال دهوپ شعاع است در مراتب عالیه
بدرجه اتم موجود است همچنین وجود و تحقق که اصل این صفات است چنانچه صفات وجودی بودن انها
خود برانیقدر شاهد است در مرتبه عالی از مراتب انها که همان مرتبه ذات باشد بوجه اکمل و اتم باشد
از ینجا خوش فهمی متکلمین باید دید و همیکه در صورت اقرار مرتبه دیگر از مرتبه ذات لازم می آمد یعنی بخیال
واهام عوام اینکه میگذشت که اگر مرتبه صفات هم تجویز کرده شود خلو ذات از صفات کمال لازم
خواهد آمد [illegible] از دل بشد دفع باید فهمید چه عدم صفات فوقانی موجب نقص نیست این وهم ناشی از آن است
که عدم فوقانی را بر عدم تحتانی قیاس کرده اند القصه مرتبه صدور از کمالات ذات نیست بلکه اگر این
مرتبه را بر ذات ثابت کنند از مرتبه علیا او را فرود آورده باشند غرض چنانکه مراتب سافله از صفات
بحساب تنها منجمله نقائص شمرده میشود همچنین مرتبه صفات بلحاظ مرتبه ذات منجمله نقائص باید فهمید [illegible]

(۲)

نباید گفت که مرتبهٔ صفات بهر تکمیل مرتبهٔ ذات و جبر نقصان آن مطلوب است که اندرین صورت خلو اصل
از فرع خود لازم آید و میدانی که کمال ذات بالاتر از کمال صفات است و اصل بکمال صفات خالی
از آن البته مرتبهٔ صدور اگر مطلوب است بهر تکمیل و کمال کائنات یعنی ممکنات مطلوب است و چون
نباشد خود تحقق وجود ممکنات مستعار و بالعرض است تا بصفات آنها چه رسد اگر مرتبهٔ صدور فیه مبادی
نبود تحقق ممکنات را صورت از کجا آرند تا بعروض صفات معروض همه بر صدور لوازم ذات
از ملزوم است اگر مثال مطلوب است قصهٔ عروض نور بر زمین از آفتاب و کیفیت عروض حرارت بر آب
از آتش و همچنین دیگر عوارض و معروضات باید دید که در جملهٔ عوارض و معروضات یک مرتبهٔ متوسط
ما بین موصوف بالذات و موصوف بالعرض که معروض باشد موجود است مگر ظاهر است که آن مرتبه هم
مرتبهٔ صدور است که از موصوف بالذات صادر شده تا بمعروض می رسد اگر این مرتبه یعنی اشعهٔ خارجه
و حرارت خارجه درمیان نباشد عروض نور بر زمین و حرارت بر آب ممکن نباشد نظر برین این مرتبه را
اگر برزخ متوسط خوانیم بجاست ازین تقریر به دلیل دیگر صحت قول متکلمین منتبه شده باشند مگر ظاهر است
که در صورت عرضی بودن تحقق و وجود ممکنات اقرار صدور وجود از مبداء اول ضروری است و بطلان این
که وجود ممکنات بالعرض است نه بالذات ورنه اگر وجود آنها بالذات بودی این عدم سابق و لاحق
چه معنی داشتی چه لوازم ذات را انفکاک نباشد بالجمله هر وصفی و حقیقتی که در ممکنات اقرار کنند اقرار
صدور آن از ذات باری عز اسمه ضروری است چه اینجا همه بالعرض است و هر موصوف بالعرض را وجود
موصوف بالذات اول ضرور مگر بیقین میدانیم که وجود ممکنات از دیگر صفات آنها اسبق است و همین است
که وجود موضوع بهر ثبوت محمول یعنی بهر ثبوت صفت بهر موصوف وجود موصوف ضرور افتاد و نظر برین
متقدمان [illegible] گفته که صدور وجود نیز از آن طرف پیشتر از صدور دیگر اوصاف است و نظر برین اگر این
وجود را که [illegible] ممکنات را بسر تا پا فرا گرفته صادر اول یا وجود منبسط خوانیم بجا باشد لیکن این خیال
را اطلاق [illegible] وجود بجمیع الوجوه است و علی الاطلاق و اطلاق دیگر صفات اضافی نه علی الاطلاق
[illegible] همین گردش می شود و اقرار دوام ضروری است یکی آنکه این صفت وجود [illegible] دیگر صفات

کبود عظیم است و دیگر آنکه انوار وجود کی بی کیف و بی رنگ باشند انوار دیگر صفات کیف و الوان [illegible]
این همه را تفصیل بی اجمال آنکه سوای وجود هر صفتی را اگر بنظر بالا زان عامی باشد [illegible] اگر وجود همه را
وجود بود مگر وجود را باید دید که در هر صفتی عامتر از وجود سر نیاز خم کرده خود پیداست که بالا وجود
در مرتبه ثبوت و تحقق واقعی حقیقی نیست که محتاج اعتبار معتبر بود و نه دست نگر انتزاع منتزع
و اینکه مفهوم را شاملا عامتر از وجود و عدم می فهمند از حقائق اعتباریه و انتزاعیه است نه واقعیه خارجیه
مفهومیت خود گواه این بیان است اندرین صورت وجود را در جهتی حدی و پایانی نباشد و نه
افراد عامی بالا را و لازم آید چه تحدید چیزی خود استدا از آنکه را خواهد و نه تعقل تحدد کار عاقلان
نیست و با جاهلان کار نداریم غرض تحدد و تعین و تشخص از آثار خصوصها است که در تحقق خود با عموم
محتاجان است و دیگر دارد که فوق یا تحت یا تحت با فوق و سوای این هر دو دیگر اضافیات باشند
خود آری صفات دیگر اگر در جهتی غیر متناهی باشند در جهتی متناهی نیز و این بدان ماند که زاویه غیر
متناهی الساقین بجانب راس حسب ساقین متناهی است و بجانب قاعده لا متناهی و وجه این تناهی
ولاتناهی باعتبار جانبین مختلفین خود ازین تقریر واضح شده باشد چه دخل دیگر صفات زیر وجود
از جانب راس و مخروط صفات است شاهد برین است که درین جانب تناهی است و خصوص آنها
از آن دلیل آن است که در هر پهلو خود.. کم از کم صفت دیگر هم دارند ورنه خصوص که بنا تقطیع
وسیع باشد چگونه صورت بندد آری اگر بجانب معروض که جهت سافل و طرف قاعده آن مخروط
است بنگرند نظر بآن لاتناهی که در هیچ کلی که وصفی از اوصاف باشد و افراد آن معروضات
آن افراد متعدد رو را حدی و پایانی نیست بلاتناهی درین جانب پی می بریم و هم وجه شبه صفات
تمامها از وجود برادری می دریابیم چه منشاء او نیز همین طور باشد که گنجایش افزایش ولاتناهی فقط
بیکجانب یعنی جانب قاعده باشد نه در جهات دیگر و پیداست که سوای او هیچ کلی را ز اشکال در خود
افزایش ولاتناهی در هیچ جانب نباشد الغرض وجود بجمیع الوجوه و علی العموم و علی الاطلاق عام
است و صفات دیگر اگر بیک جهت عام اند بجهت دیگر خاص نیز باشند نظر برین در هر جا مختص ما بالامتیاز که

بایکدیگر از دیگر مشارکات آنرا تمیز جداجدا پیدا است که ممیزات از اقسام کیف باشند و جنس اینها تخصیص
بی تقطیع از وسیع صورت نه بندد و پس از تقطیع محال تقطیع همون صورت حاصله باشد که از اقتران
وجود آن صفت و عدم آن چنان پیدا آید که باقتران سطح اندرون دائره و عدم آن یعنی سطح بیرونی
شکل دائره پدید آید باقی ماند اینکه در سطح بیرونی عدم سطح اندرونی و بالعکس لیکن شد قابل آن نیست
که عاقل تأمل فرماید کسی منتها یاند که سطح اندرون مباین سطح بیرونی است و آن مباین این و این مباین آن صادق
آید نه آن بر این و این بر آن تباین و عدم تصادق خود دلیل آنست که در یک عدم آن و در آن عدم این خود ما
است ورنه وجود این در آن وجود آن درین ضروری است ورنه ارتفاع النقیضین یا مانعی حکم
النقیضین لازم آید و همچنانکه ازین قدر بی کیف بودن انوار وجود و مکیف بودن انوار دیگر
صفات بوضوح پیوست مگر هرکه برین قدر اعتراف خواهد کرد به بیرنگی آن انوار و رنگینی انوار
دیگر نیز او را اقرار لازم است چه رنگ همین کیف عارض را گویند که بر معروض را ازین ناگزیر است
چه معروضیت بر عدم اطلاق ذاتی که از خصائص وجود است چنانکه بدلیل واضح لائح شد دلالت
وارد و عدم اطلاق ذاتی خود مستلزم آنست که جمله کمالات وجودی در مرتبه ذات آن
نباشند پس اگرچه در مرتبه ذات اوست حاجت طلب آن ندارد که باین حساب مستغنی است
و آنچه از حد ذات او برون است در حصول آن نظر بدیگران دارد و میدانی که در معروضیت زیاده
ازین چه باشد آری عوام همین کیف اجسام را رنگ گویند مگر پیشتر گفته ام غیب ابری دائمی
دیگر است بالجمله انوار وجود بی کیف باشند و انوار دیگر صفات باکیف لیکن ازانجا که در عالم غیب
و عالم شهادت همانسان تقابل و تعاکس است که در عالم ارواح و عالم اجسام اگر در روح قوت
باصره نهادند جسم را بمقابله اش چشم دادند درین تقابل مناسبت حال تطابق ملحوظ و مرعی ماند
کیفیات انوار را با کیفیات اجسام تقابل و تطابق باشد و چون نباشد نور عالم اجسام که آن نور آفتاب باشد
یا نور دیگران با وجودیکه در کشف حقایق تطابق و توافق دارد اگر فرق است همین است
که از نور عالم اجسام کیفیات اجسام منکشف میشوند و از وجودیکه کیفیات حقایق علمیه خداوندی

از ظلمت عدم بظهور وجود مشرف میشوند نظر برین کیفیات این عالم را نیز با کیفیات آن
عالم تطابق و توافق می باید و بلحاظ همین توافق و تطابق در مرتبهٔ تجلی که عما یا بحساب طالب
رویا و خواب است انکشاف یابد پیرایهٔ مناسب مطابق حال او خواهد بود و حسب تطابق سرخ و سبز و زرد
ظهور خواهد شد لیکن چنانکه از الوان عالم اجسام رنگ سیاه را قربی خاص است به بی کیفی چه
اشاره بظلمت کند که همه کیفیات را انکار و نفی نماید می باید که انوار وجود در پیرایهٔ سیاه بچشم
طالب ظهور کنند برین تقدیر عما بمعنی ابر سیاه و بودن آن زیاده توضیح یافته شد و کلام شارع
بحقیقت الامر عند الاحد منطبق شد پس ازین هر که فهم سلیم دارد باین قدر خود بی خواهد دریافت که چنانکه
ظهور نباتات مشروط به نزول باران است که بمنزلهٔ اجزا ارض باشند همچنین ظهور حقایق علمیه
که در مرتبهٔ بطون روی خود مستور داشتند اگر مشروط و مربوط است به تنزل وجود از طرف ذات خود
و پیدا است که وجود پس از تنزل حصه از وجود باشد غرض از هر پهلو که بینند اطلاق عما بمعنی ابر سیاه
بر وجود منبسط باعتبار صحیح و درست است باقی ماند اینکه حقیقت در کدام جانب است امری
است مختلف فیه عوام اینطرف حقیقت دانند و آنطرف مجاز و اهل حقیقت ذات و صفات حقیقیه
را بهر نظر مسلم دارند و مجاز را بهر اینطرف گذارند و در اسما در هر دو جانب حقیقت پندارند
و این مدار آن ندارد که مگر که به و یا جامه و غیره مفهومات را که از اقسام اسماء است از اوصاف ذات
خود ماده خاص مطلوب نیست از هر پارچه و تهان که باشد انگرکه است چیز دیگر نباید گفت مثلا اگر
بشبه اگر از این تصحیح گیرند همان همان مسمی با نگرکه باشد که این صورت عارض بر پارچه تنزیب
مسمی باو است باین خیال اطلاق عما بر ابر این عالم حقیقی است و هم بر آن وجود بی کیف زیرا که
وجود را وصف گویند مخالف این نیست که عرض کرده شد وجهش این است که مفهوم وصفیت مفهوم
اضافی است که در تعقل خود محتاج دیگران باشد پس در حقیقت در مفهوم و معنی این اضافت ملحوظ
و ماخوذ باشد از اوصاف باید دانست و در حقیقت نظر بر ذات او اندازند و از اعتبار زائد قطع نظر
کنند آنوقت از اوصاف شمردنش نشاید پس مفهومیکه موضوع مقابله ذات یا بحیثیت انقطاع آن

اثر و دیگر متعلقات باشد از انجمله اسما را باید دانست منجمله اوصاف چون در اطلاق اسما بر وجود
اگر محوظ است همین مرتبه ملحوظ است چنانکه پیدا است اگر این هیچمدان مفهوم اسما را منجمله اسما شمرده
چه گناه باشد چون از بیان این فرق باریک سبکدوش شدیم پیشتر می باید رفت و از دیگر
مطالب ضروریه می باید گفت لوازم ذات مظهر ذات باشند و ذات را در لوازم خود ظهور و تجلی
بود شرح این معما این است که ذات را قطع نظر از لوازم ذات و اوصاف ذاتیه ادراک نتوان
کرد اول هر معلوم را که چنین باشد بغور بنگرند که صورت ادراک آن چیست منجمله مدرکات جسم از
همه مشهود تر است شهود دیگر موجودات عالم شهادت که از قسم ذوات باشند بشهود جسم
رسد چنانچه بدیهی است چون حال واین است که قوت مدرکه از ادراک ان من حیث هو جسم عاجز
است حال دیگر ذوات چه باشد وقت ادراک ذات جسم غور بکار برده باید دید که از راه چشم سوای
رنگ و شکل او و از راه دست یعنی لمس سوا رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و لینت و خشونت
وغیره اوصاف که همه از عوارض و لوازم او باشند چیزی دیگر محسوس نمیگردد و همچنین دیگر طرق
ادراک و احساس را باید فهمید القصه ذات جسم را جدا گانه ازین اوصاف و معانی ادراک نباشد
چون ذات او همچنین است ذوات دیگران بدرجه اولی همچنین باشند دوم ذوات ممکنات
را پرتو و فیض ذات واجب تعالی و تقدس باید فهمید و صفات ممکنات را پرتو صفات
واجب تعالی و تقدس هر یک پرتو همجنس و هم اسم خود علم پرتو علم و قدرت پرتو قدرت یعنی
چنانکه از آفتاب نور و از آتش مثلا حرارت بدیگران رسد همچنین از خزائن مختلفه موطن وجوب
اجناس مختلفه بممکنات رسد این نباشد که از علم قدرت و از قدرت علم و از صفات ذات و
از ذات صفات آید بدین صورت ضرور است که هر چه از ان طرف آید بر همان حال خود باشد که داشت
چه کیفیات ذاتیه به تبدل محل و انتقال مکان متبدل شدن نتوانند نار هر جا که باشد حار یابس
باشد و آب هر جا که باشد رطب و بارد باشد مگر پیدا است که پیش ذات صفات را نوری ظهوری
نباشد اگر چه نور و ظهور اینها همه ناشی از ان بود نه بینی که نور قمر و کواکب مستفاد از نور شمس است

ا پیش نور شمس انوار قمر و کواکب احتیاج ظهور و چه نور و چه ان حال تجلی ها ست تنوع ادراک
واحساس فنات از صفت علم چه باید داشت زیرا که صفت علم نوری ست که بوقوع آن حقائق
اشیا را پیش عقل مدرک چنان ظهور باشد که بوقوع نور آفتاب اشکال و الوان اجسام را ظهور
میسر آید مگر ظاهر است که درین وقوع انوار بر اجسام مثلا حدوث اشکال آن جسم و ابطال آن شکل سا
ضروری ست و فی الواقع مصداق مفعول مطلق تنویر همین هیئت باشد و آن اجسام مفعول به
لیکن آنکه نظر صائب و رد خود رسیده اند که تولد این شکل و ابطال نور وقتی متصور است که مفعول
به از قسم نور واقع نبود چه اندرین صورت یا هر دو نور بهم پیوسته یک شئ متصل خواهد گردید
یا ضعیف ورا قوی مضمحل و متلاشی خواهد شد مثال اول اگر مطلوب است دو چراغ را یکجا از
بهم کرده بنگرند که هر دو نور بهم پیوسته یک نور گردید و مثال ثانی اگر مطلوب است نور آفتاب و
نور کواکب را که در روز هم باشند پیش نظر باید آورد و باید دید که چه سان نور کواکب در نور
آفتاب مضمحل و متلاشی شد و در مثال اول و ثانی اگر فرق مطلوب است این است که نور دو چراغ
بهم پیوسته نور شدید میگردد و نور کواکب و نور آفتاب بهم شده شدید نمیشود وجه این است که
نور هر چراغ نوری ست مستقل از یکدیگر مستفاد نبود و نور کواکب نور مستقل نیست بلکه همان نور
آفتاب است که وقت خفاء آفتاب محسوس میشود لیکن ظاهر است که در فنات و لوازم آن
همان نسبت است که در نور آفتاب و نور کواکب و قمر بلکه زاید از ان نظر بدین قطع امید انکشاف
فنات از لوازم آن ضروری ست و اگر اطمینان خاطر مثال مطلوب باشد اینک چراغ و نور او
موجود است هر چند در اول هم بلا نور چراغ که ملاصق جرم آن است مباین از نور خارج از آن یعنی
اشعه مستطیله نماید مگر بدین سبب هم امکان جمع دو شکل یکی در باطن دیگری پیدا شود لیکن چون
چراغ را در سبوچه نهاده بر بالایش سرپوش نهند پس این مشاهده و اندراج و اندماج شعاعها در خارج
در شعله چراغ ضعیفت شعاعها و قوی بودن نور شعله بدین می نشیند و یقین می پیوندد که اگر نور
شعله از ابطال شعله بر شده نور شعاع مضمحل و متلاشی شود اندرین صورت آن توقع را بچه سامان توان نیست از

باقی ماند اینکه نور خارج را در باطن بردن چه ضرورست بهر منفعلیت آن منفعلیت نور باشد یا
منفعلیت علم وقوع نور و علم برآمد مرض ضروری است نه دخول آن در آن جواب این هم همین است
که از وقوع بران اگر مدرک میشود شکل معروض مدرک میشود نه حقیقت آن و ادراک حقیقت اگر
متوهم است بدخول آن در آن منصور است نه بوقوع آن بران چون اینقدر مسلم شد ادراک
ذوات عالم امکان هم از صفت علم که بممکنات عطا فرموده اند ممکن نباشد تا بذوات عالم
وجوب چه رسد اندرین صورت بجز اینکه ذات را در صفات متجلی و ظاهر پندارند و صفات را
مظهر و جلوه گاه و مرآة آن خوانند احتمالی دگر نباشد و وجه این انحصار این است که ادراک نفس
ذات از ممتنعات شد اما گر و اگر ذات صفات را اشتمال و التباس ضروری است و بدین سبب
حدوث شکل در باطن صفات ذاتیه بر مقدار ذات لازم بود و تا همین شکل ادراک را رسائی
است چنانچه عرض کرده شد مگر درین صورت انطباق باطن صفات بر ظاهر ذات همچنان باشد
که در قالب و مقلوب بود و پیدا است که ازین انطباق شکل ذات بجنسها در باطن صفات منطبع
شود نهایت ما فی الباب شکلی که عارض بر ظاهر ذات است و شکلی که عارض در باطن صفات
ملاصق یکدیگر باشند مگر از انجا که در انطباع بعد یا اتصال اشتراط نباید کرد در انطباع هم گنجایش
تامل نبود و ما همین انطباع را تجلی گوئیم و ازینجاست که چنانکه وقت تجلی اشکال در آئینه لحوق و
عروض رنگ آئینه بآن اشکال ضروری است همچنان لحوق رنگ صفات بآن شکل منطبع ضروری
باشد چنانچه بدیهی است چون ازین همه فراغت دست داد سخنی دیگر باید گفت انطباع اشکال
چنانکه در مرایای کبیره باشد همچنان در مرایای صغیره و شکل منطبع در هر دو صورت همان است و ازینجا است
که در دلالت بر شکل ذی صورت برابر یکدیگر اند اما بسبب تفاوت مقادیر مرایا در مقدار صورت
منطبع هم تفاوت پدید آید در آئینه مسمی بارسی یا مساوی آن شکل انسانی بس صغیر نماید در
آئینه کلان کبیر نظر برین آن تجلی که در وسط وجود منبسط باشد از تجلیات حاصله در صفات دیگر
که تحقق آنها همان دلیل که بر تحقق تجلی در صادر اول دلالت دارد ضروری التسلیم است اعظم و اکبر بود

و از همه تجلیات اسبق و اقدم و چون تجلیات ربانی همین صفات اند که در مرایا ممکنات
ظهور دارند وجود فائض از دیگر صفات فائق و اعلیٰ و اشرف بود و چون همه صفات در حصول صفات
وجود اند چنانکه پیشتر بان اشاره کرده ام و اشتراط وجود موضوع بهر ثبوت محمول عمده شاهد
هست بهر آن در حقیقت افاضه جمله صفات تابع افاضه وجود بود و افاضه وجود تابع افاضه
دیگر صفات نبود نظر برین وجود خاتم الصفات بود که بالاتر از آن صفتی دیگر نیست مگر چون ربوبیت
او تعالی همین افاضه و اعطا را باشد آن تجلی را که افاضه وجود متعلق او ست یعنی منتسب باو اگر
رب خوانند بجا و درست بود و بالاتر ازین آنچه در مرتبه ذات این وصف را بدان بحیان است
که در مرتبه ذات آفتاب یا چراغ همین قدر تجویز کنند که در مرتبه شعاع بود غرض مرتبه ذات
ازین وصف هم عاری دارد اینوقت ظرفیت که از لفظ أین درین حدیث مفهوم بود موجه گردد هم
باقی درباره تجانس و عدم تجانس ظرفیت این عالم و ظرفیت آن عالم آنچه عرض کردنی بود
پیشتر عرض کرده شد حاجت تکرار نیست مگر شاید گوئی که در مرتبه ذات بحت و صراف اصلی
صورت کجا تا تجلیش در پرده لوازم ذات ایمان آورده شود توجیه این سخن باید کرد تا این
مضمون محیده باز بدین آمد نظر برین سخنی بمعرض بیان میکشم هر صفت را از صفات وجود هم
از علم و قدرت وغیره دو مرتبه باشد یکی بالقوت دوم بالفعل مگر در بعض مواقع فعلیت این صفات
که بنا بر تعلقات اینها بمفعولات و مضاف الیه خود باشد محتاج شرائط خارجیه هم باشد و بعضی
موقوفات ارکان اضافتی که وقت فعلیت باشد همه فراهم بمقام خود موجود باشد مگر با توجه فروردہ شرائط
خارجیه میخواهد مثلا تنویر زمین با فتاب و حاصل موقوف بر آفتاب و نور خارج اند و زمین است گر ما ب
را منور بصیغه فاعل گویند و زمین را منور بصیغه مفعول و نور متوسط یعنی شعاع آفتاب که وقت تنویر
زمین دست بید اما ان آفتاب و زمین هر دو طرف بمنزله اضافت باشد که بهر دو طرف تعلق دارد و حکم
زین قبیل چیزی هست که این نور در مقام اضافت است یا اضافت درین مقام است زانکه همین
اضافت هست و پیدا هست که تسلیم این امر ضروری است چه این نور بهمان مرتبه بالقوت است اینجا

مبدأ تنویر باشد و مرتبهٔ بالقوه باهمه دانند که بهر دو طرف ارتباط ضروری است و این ارتباط
طرفین خبر از عدم استقلال میدهد که این شان نسبت است نه شان ذوات مستغنیات بالجمله معمولی
اضافی درین مرتبه حلول دارد و اگر منور بصیغهٔ فاعل همین نور است اضافت تنویر با این نور و
زمین باشد و آفتاب قسیم نور بهر حال آفتاب را اصل مضاف گویند یا علت مضاف اضافت
تنویر را ازان ناگزیر است و همچنین مؤثر خارج احتیاج و ازین تثلیث قاعده اثنینیت طرفین منافی
برهم نشود این سخن اینجا استطرادی بود اگر خواسته خدا است و ضرورت افتاد بمحل دیگر تمام
کرده خواهد شد سخنی که اینجا گفتنی است می باید گفت این ارکان ثلثه گاهی فراهم باشند یعنی بمقام
خود موجود باشند که مفاد آن تقابل و عدم حجاب است و گاهی بمقام خود نباشند یعنی مقابل
یکدیگر نباشند مثلاً ضرورت کشیدن آفتاب بمقابله زمین یا حاجت بردن زمین بمواجههٔ آفتاب افتد
و باین ترکیب سامان اضافت را فراهم کنند بالجمله بعد فراهمی سامان فعلیه صفتی فعلیه آن بود
است اکنون مقدمه دیگر که عرض کرده آمده ام باید سپردیم هر چند مراتب تنزل صفات که موضوع له
علم و قدرت وغیره صفات اند در مرتبه ذات ثابت نتوان کرد اما اصول آنها همه بدان سو مطمن
مکنون است چنانچه اهل فهم را از تقریر و اشاره احقر که گذشت خوب تر بذهن نشسته باشد اشاره ایسر
و پیداست که تنور زمین با آفتاب بحیثیت تنزل مرتبه نیست چه حاصلش ضعف نور است که اشاره
بکمی و عدم قدری از نورانیت میکند و عدم نور در خور تنویر نباشد بلکه تنور ارض منوط و متعلق
باصل نور است همین سان در صفات باری عز اسمه خیال باید فرمود اندرین صورت صفت
علم اگر کاشف حقائق باشد باعتبار اصل باشد نه تنزل و بدیهی است که اصل آن چندانکه در
مرتبه ذات باشد در مرتبه تنزل نتوان گفت اکنون در فعلیت علم ذات بالذات جای گنجایش
تامل نماند چه همه سامان فعلیت موجود اند کاشف موجود آنکه منکشف شود آن موجود با رفع حجاب
است نه غیبت تا ضرورت شرائط خارجیه از توجه و تقابل مقدمهٔ تقابل و توجه همه بغرض حصول
و رفع حجاب مطلوب باشند تا همه سامان بمقام خود آید از ذات تا ذات فاصله و بعد نبود تا و هم حیلولت

دیگران اقدس باینہمہ آنوقت غیر را نامی ست نہ نشانی پس درہمہ غیبت وحیلولت وحجاب ہیچ حجن
دارد علاوہ برین حلک توجہ کہ ہمانا ارادۂ تعامل است بدلیلی کہ عرض کردہ شد ازل موجود
بمظروف آنچہ درخور توجہ باشد حاضر غیر را نامی ست نہ نشانی تا احتمال تعلق بدیگران باشد
ومظنہ صرف توجہ بانہا وعدم التفات بمظروف شود غرض اگر توجہ را شرط علم گویند سامان
فعلیت آن نیز ہمہ فراہم اکنون حالت منتظرہ چہ باشد اگر تامل ہست فقط این است کہ بر
مضافت را حاشیتین متغائرتین می باید اگر تغائر حقیقی است فبہا ورنہ تغائر اعتباری اندر
باید کرد مگر آنکہ پیدا اند خود پیدا اند تغائر اعتباری خود مستلزم تحقق تغائر حقیقی است یعنی تغائر
اعتباری را باید کہ سوای متغائر بالاعتبار دو امر دیگر متغائر بالذات باشند زیرا کہ تغائر اعتبار با
نام تغائر اضافی باشد وحاصلش این باشد کہ این یک شخص مثلا باضافت فرش فوق ست
وباضافت سقف تحت بدو اعتبار دو وصف دارد واینجا ظاہر است کہ سوا از ذات بابرکات
دیگری نیست نہ یک نہ دو مگر چون آن مقدمہ را یاد آرند کہ اطلاق وجود علی الاطلاق است
ولاتناہی او در جملہ جہات تسلیم این لاتناہی در مرتبہ ذات کہ فوقیتش باعتبار منشائیہ نہ
باعتبار عموم وخصوص معلوم شد نیز ضرور است ورنہ اقرار نشود کار غیر متناہی واندراج
آن در متناہی لازم آید زیرا کہ وجود منبسط ناشی وصادر از ذات بحت است چنانکہ گذشت
اندرینصورت ذات بابرکات باوجود وحدت وصرافت ذاتی مشتمل بر غیر متناہی جہات
غیر متناہیہ باشد یعنی از ہر طرف کہ بینی ذات الی غیر النہایت میرود واندرین صورت اطراف
وجہات ہم غیر متناہی باشند وہم ہر طرف وہر جہت غیر متناہی بود ورنہ آن لاتناہی و
اطلاق علی الاطلاق باطل شود اندرین صورت در ہر جہت تخیل اثنینیت را مجالی ہست
اما در وسط جہات ستہ را یکطرف وجانب دیگر را طرف دیگر قرار دادند غرض از لاتناہی وصرافت
ذاتی کہ عبارت از ہمین عدم تعین وتقید است اثنینیت اعتباری پیدا شد مگر این لاتناہی در مرتبہ بطون
ذات با آن وحدت حقیقی کہ ایمان بران اصل ایمان است ہمچو لاتناہی سلسلہ اعداد عینہا

باعتبار کسور باشد کہ عکس آن در سلسلہ عداد باشد یعنی اینجا نصف از ربع اعظم است و اینجا ماخذ ربع از ماخذ نصف اعظم بود الحاصل چنانچہ این لاتناہی مصادم وحدت ذاتی عدد و آحاد
نباشد لاتناہی مرتبہ ذات باری معارض وحدت اصلی او نبود بلکہ وحدت مذکور مصدر
کثرت مرتبہ ظہور بوجہ ہمین کثرت مرتبہ بطون باشد و علم مرتبہ کثرت بذریعہ ہمین کثرت بطون
متحقق شود زیادہ ازین اگر خواستہ خدا است بمقامی دیگر گفتہ خواہد شد اینجا اینقدر یاد باید
داشت کہ لاتناہی مذکور اگر ہست از نقیسم است نہ از قسم لاتناہی معروف اکنون سخنی دیگر
می باید شنید آنکہ از ہر طرف غیر متناہی باشد وسط را باطراف خود نسبت تساوی باشد تا
از تخلل کمی بیشی تناہی اطراف لازم آید و این تساوی نسبت باطراف شاہد بران است کہ
غیر متناہی را تعبیر و تفسیر در عالم تناہی بشکل دائرہ و کرہ باشد چہ وسط او یعنی مرکز بجملہ
اطراف خود نسبت واحد دارد یعنی از ہر طرف بعد مساوی است و تخصیص بعد از ان است
سطح کہ حقیقت دائرہ یعنی سطح مدور است یا نیم و معروض آن یعنی خط مستدیر موجود خاص
ست از اقسام بعد پس جائیکہ حقیقت مذکورہ یا قیم مذکور وجود خاص نباشد بلکہ وجود عام و
مطلق باشد حتی کہ عموم و اطلاق را ہم گنجایش نباشد انجا این تخصیص بکار باشد بلکہ بجمیع وجوہ
نسبت تساوی باشد اکنون بشنوید حال ذات بابرکات ہمین است تا آنکہ عموم و اطلاق را
نیز تا آنجا رسائی نیست زیرا کہ این دو مفہوم از اضافیات اند در مقابل آنہا مفہوم دیگر اگر
موجود نباشد تحقق این مفہوم ہم معلوم و پیدا است کہ ذات وحدہ لاشریک لہ کہ منشا وجود
است در برابر خود مقابلی چہ دارد وجود کہ از ذاتش ناشی است آنہم ازین شرک برتر است نظر بر
اطراف را بوسط خود و وسط را باطراف بہمہ نہج نسبت واحد باشد و ہمچو مرکز محیط دائرہ و کرہ
رخ وسط ذات باطراف و توجہ اطراف بمرکز باشد خط محیط دائرہ و سطح محیط کرہ ہمین حیا
بر مرکز افتان است ہمہ تن رو بانطرف دارد و نظر برین اطراف را در ما نحن فیہ بجانب وسط
ہمچنین اقبال و توجہ باشد و نیز تلاقی ہمہ نسبت وسط ضرور باشد باین اندراج و اندماج

کہ یکے بر دیگری تو بر تو افتادہ وسط از اطراف کہ تفرد محض و صرافت بحت دارند متمیز شود
و صورتی جداگانہ پیدا کند لیکن چنانکہ پیشتر بوجہ لاتناہی بحیثیت ذہاب الی غیر النہایہ ہمہ
توجہ وسط باطراف بود و تولد نسبت درمیان وسط و اطراف اطراف را توجہ و حرکت بجانب
داخل و وسط پیدا شد این حرکت توجہ را بر مرکز رسیدہ اگر بدل بسکون نداشتند بلکہ از آن
گذرانیدہ بطرف مقابل برند و ہمچنین ازان طرف باینطرف آیند دو حرکت متقابلہ یکی بر
دیگری افتد و علاوہ تحقق مرکز دائرہ یا کرہ دیگر در خیال پیدا آید و تمثال ذات بعکس آن
نمودار شود آنچہ انطرف بود بوجہ حرکت منعکس شدہ اینطرف آمد و آنچہ اینطرف بود انطرف
رفت و ظاہر ہست کہ عکس و تمثال ہمین را گویند و انطباع و انعکاس ہمین باشد و اولین معدود
از مصادیق ہو الاول والآخر والظاہر والباطن پدید آید چون این حرکت اولین حرکت است
کہ بظہور آمد و در حرکت صدور باشد حاصل این حرکت را صادر اول باید گفت و چون این حرکت
من ذاتہ الی ذاتہ فی ذاتہ باشد چنانچہ ظاہر ہست چہ وسط و طرف ہمہ یک شی واحد ہست
اختلاف ماہیت نیست لازم آید کہ درین حرکت ہرچہ بر متحرک آید ہمین وجود و تحقق باشد زیرا
کہ وقت حرکت عروض فراد ان مقولہ ضرور ہست کہ دران مقولہ حرکت بود و متحرک فیہ ہمین ذات
بحت ہست کہ ہستی بحت ہست چیزی بیش نیست لیکن ہرچہ بالعرض مد نسبت بالذات ضعیف
باشد اند بصورت این عارض اول وجود باشد گر ضعیف از وجود ذات اینجا کیفیت صدور
صادر اول کہ وجود بود بوضوح پیوست و ہم متحقق گردید کہ محل مرکز در غایت تحقق و تشعشع از
وجود باشد چہ عوارض معلومہ غیر متناہیہ تو بر تو افتادہ اند و در باقی مواقع نقطہ اجتماع و دیگر
باشد مگر بہر طور آنوقت ہم مرکز و ہم اطراف او چیزی از صرافت فرود آمدہ بعالم تقید در
گذشت چہ در تقید و تعین ہمین اجتماع باشد اطلاق و بساطت برہم شود تا این سبب از
لطافت کہ بود تنزل فرمود و ازان شدت ظہور کہ موجب حضرت جلال و دیگر ظاہرات است اغنی
صفات و مانع حصول صورت بود بانحطاط آمدہ در خور نظارہ دیدہ ارشد اکنون میباید شنید کہ مرکز

ہمچو دیگر دوائر و کرات صغار کہ از مرکز گرفتہ تا محیط متخیل و متوہم توان شد بر صورت محیط باشد
زیرا کہ صغیر ترین کرہ و دائرہ کہ بر مرکز متوہم می توان شد آنست کہ ملاصق و متصل مرکز باشد
و ظاہر است کہ از این صورت جاف ان صغیر ترین دائرہ یا کرہ ہمین مرکز باشد و بس نظر برین
این دائرہ کہ بر بالا مرکز توہم توان کرد بر شکل محیط باشد باین لحاظ اگر گوئیم کہ نقطہ جامع
النسب کہ بحرکت اطراف در ذات بسیط غیر متناہی پیدا شد صورت ذات است غلط نبود
چہ این تجدد کہ دانستی مستلزم صیرورت یعنی انتقال من حال الی حال است و میدانی کہ صورت
از ہمین صیرورت مشتق است و اطلاق صورت جائی کہ باشد باعتبار ہمین صیرورت آری تعقل
مسلم کہ این تجدد و صیرورت ذاتی است نہ زمانی تقدم و تاخر ذاتی مصحح این اطلاق است نہ
تقدم و تاخر زمانی غرض چون این صورت اولین صورت است در ذات و این صورت توسط
حقیقتے دیگر موجب تناسب نیست این صورت را صورت الٰہ اگر گویند بجا است از ینجا معنی خلق الله
آدم علی صورته باید دریافت و از ینجا بکیفیت تعلق علم خداوندی بمعلومات خود خواہ واجبات
باشند یا ممکنات می توان رسید یعنی ممکنات را بر قالب صور ذات و صفات خود ساختہ اند
و از ینجا است کہ ممکنی مظہر کمالی است و دیگر مظہر کمال دیگر یعنی چنانکہ عکس آفتاب در آئینہ کہ
بر شکل آفتاب باشد ہمچو آفتاب بر قدر تحقق و ثبوت خود مظہر نوری باشد و از ینجا است
کہ اجسام متقابلہ بآن منور شوند ہمین طور عکوس صور ذات و صفات مظہر ہمان کمالات باشند
کہ در اصل است آری بوجہ تفاوت مادہ و ذی صورت در لوازم مادہ و ذی صورت
تفاوت ضروری است مگر غرضم از مادہ درینجا فقط ہمین ذی صورت است ہر چہ باشد نہ اجزاء
جسمانی و وجہ این ظہور کمالات و آن تفاوت لوازم مادہ و اصل این است کہ تکثر دو قسم است
یکی تکثر انقسامی دوم تکثر انطباعی جائی کہ این است ان نباشد و در موضعیکہ ان است این
نبود شرح این عقدہ اگر مطلوب است می باید شنید کہ مراد من از تکثر انقسامی این است کہ تجزیہ و تکسیر
پارہ پارہ کردن اطلاق آمیا بہر اصل موضوع بود درست باشد مثلاً آب را اگر قطرہ قطرہ گردانند

بلکہ هم اطلاق آب همان سان درست است که بود و غرضم از عدم این تاثر این است که اگر اجسام را
بشکنند باز اطلاق اسم اول نتوانند مثلاً شکل مثلث و مربع دو یا گردد یعنی این هیئت
قطع نظر از سطح برونی و درونی اگر بشکنند و پاره پاره کنند اطلاق آن نام درست
نبود چنانچه ظاهر است اگر دائره یعنی خط مستدیر را که خالی از سطح باشد بشکنند باقی را
قوس گویند نه دائره و همچنین خطوط ثلثه یا اربعه متلاقیه را که شکل مثلث و مربع است
اگر بشکنند مثلث ماند نه مربع بلکه زاویه یا خط باقی ماند و غرضم از تکثر انطباعی این است
که یک شکل واحد در مواقع متعدده و مرایای مختلفه و مظاهر متنوعه ظهور کند مثلاً دائره یا مربع
در آئینه منطبع می توان شد و در سطوح متعدده یک شکل را نقش توان بست شکل ملکہ
که بر روپیه منقش است هر جا همون است که بر چهره ملکه عارض است مگر چنانکه درین اشکال
این تکثر آن نیست همچنین در مواد تکثر انقسامی تکثر انطباعی نباشد فقط تکثر انقسامی
بود یعنی ماده واحد را در مواضع متعدده در یک وقت نتوان برد چنانچه بدیهی است ازینجا
اجزاء ماده هم همان شکل دارند که شکل ماده باشد و ازینجاست که بعد تقسیم هم اطلاق
درست باشد یعنی صورت منقسم بوجه قبول تکثر انطباعی بر اجزاء و اقسام هم عارض شود
ماحصل ماده را کلی طبعی نام می نهیم و صورت را کلی جنسی و وجه تسمیه خود ظاهر است چه
کلیت که مفادش تکثر باشد در کلی طبعی بالطبع باشد و در کلی جنسی بالعرض از تعدد مرایا و
مناظر تعدد بالعرض یا دلاحق .. و عارض شود ورنه فی حد ذاته همان واحد است که بود و
ازینجاست که تصویر در دلالت بر صورت صاحب صورت کوتاهی نکند اگر تعدد در ذات
صورت بودی حد تصویر و صورت صاحب تصویر تباین محض بودی و تغایر بحت و باین وجه
انطباق که مدار دلالت بران است یک لخت مفقود می شد بالجمله اینجا تکثر در ذات کلی نباشد
هر مرایا و مظاهر باشد و این کوتاهی و کلانی و صغر و کبر در مرایا و مظاهر بود نه در ظاهر و بر
مظاهر مرایا با وجود تعدد و تباین بوجه وحدت صورت متجانس یکدیگر باشند و در کلی طبعی

قابلیت تکثر خود در ذات او بود اندرین صورت مادہ کلی طبعی باشد و صورت کلی حیثیتی ان
قابل انطباع نیست کہ لوازم آن ہمراہ روند آین قابل انطباع ہست لوازم ان بالضرور
در ہمراہ باشند چون ازین اشارہ معلوم شد کہ صورت قابل انقسام نیست از صغر و کبر و کلانی
و کوتاہی بلکہ از سبزی و سرخی وغیرہ الوان ہم منزہ باشد اینہمہ از عوارض مادہ باشند
گو در بادی النظر از اوصاف و لوازم صورت معلوم شوند پس عظمت واجب حقارت ممکن
و کبریائی واجب و صغر ممکن مانع نزول نبود و نہ تخلف لوازم وجوب و ظہور لوازم امکان
دلیل عدم انطباق و اتحاد صورتین بود اند مضمون صورت آدم علیہ السلام ہمان صورت
اللہ بود و لوازم نفس صورت ہم ہمان آری لوازم وجوب از قدم و غنا و ذاتیت وغیرہ
تخلف گردند و لوازم امکان از حدوث و زمان و مکان ہمہ عارض شوند اکنون باز پس
میروم و عرض میکنیم این تعینی کہ در تحقق این صورت بکار آمد اولین تعین است پس اگر
باعتبار انتقال من حال الی حال گیرند صورت باشد چنانکہ عرض کردہ ام و اگر باعتبار تمیز
مادتین یعنی داخل صورت و خارج آن گیرند ہمین تعین موجب حصول علم بود چہ مراد علم
ما انکشاف ہمین تمیز یکے از دیگری و انفعال آن از آن است کہ بہ حصول صورت در قوت
مدرکہ اعنی مادہ مدرکہ کاشفہ منورہ باشد و پیداست کہ ذات بابرکات درین کمال چہ قدر
کمال دارد نظر برین این تعین را اگر تعین علمی و تعین اول گویند بجا است و از اینجا کہ موجب
ظہور این تعین و تقیید اقبال ذات بر ذات آمدہ اگر ہمین تعین را تعین حبی گویند بجا است
چہ در حب و عشق ہمین اقبال و توجہ ذی ادراک بر دیگران باشد و بتقدم حب و صورت بر علم
اگر اقرار کنیم دور از عقل نباشد زیرا کہ پس از تحلیل حیوۃ و تنقیح حقیقت او زیادہ ازین اقتضائی
و خواہش کہ منشا حب و عشق و اقبال و توجہ ذی ادراک بر دیگران باشد چیزی نمی آید
لیکن اینہم ظاہر است کہ این اقتضا قبل ظہور تعین علمی موجب ظہور تعینی دیگر و تحقق صورتی
دیگر نگردیدہ تا گوئیم کہ تعین حبی یا تعین صورتی ازین تعین مقدم است بلکہ بلحاظ تعین علمی در

حیوۃ وحب ماخوذ است چنانچہ اضافت توجہ واقبال بجانب ذہنی ادراک خود مشیر باین است
اندرین صورت اشارہ صفت علم فقط بجانب حیثیت کشف باشد کہ بوجہ ظہور صورت مذکور
اقرار فعلیت آن ضروری است وسقط اشارہ حیوۃ وحب کیفیت حاصلہ از انضمام شعف
خواہش مذکور باشد آری در حیوۃ وحب فرقی باریک است کہ اشارہ بان ضروری نیز
آن اینکہ گاہی وصف اضافی را متصل بیکی از طرفین گیرند واز طرف دیگر منقطع شمرند
صورت آن وصف از اوصاف لازمہ ہمین طرف باشد وگاہی بیکی متصل گیرند لحاظہ
انفصال واتصال طرف ثانی ہیچ ملحوظ نباشد آنوقت این وصف از اوصاف متعدیہ
این طرف بود مثلا منوریت بصیغہ فاعل ومفعول از اوصاف لازمہ موصوف خود باشد بحو
نور از یکجانب بجانب دیگر منتقل نشود چنانکہ نور از فاعل مفعول رود منوریت بصیغہ
فاعل مفعول و منوریت بصیغہ مفعول بفاعل سرایت کند چون اینقدر معلوم شد معلوم باید
کرد کہ وقت ارادہ حیوۃ قطع تعلق کشف واقتصار معلوم بطرف ثانی ملحوظ بود وقت
ارادہ حب قطع مذکور ملحوظ ماخوذ نبود بدین سبب حیوۃ لازم ماند وحب واقتصار متعدی
گردید بالجملہ حیوۃ را نظر بتعین علمی است و ہرکہ بتاخر حیوۃ از علم رفتہ نظر برین امر انداختہ باشد
کہ حیوۃ امر کلی است ترکیبی از علم وارادہ چنانچہ تحلیل باین اجزا رشاہد است و مرکب از بسیط
متاخر باشد مگر ہر کجا را اصطلاحی دادہ اند باقی این اشتہار تاخر علم از حیوۃ وامثال آن ماخوذ
از دانان شعاء وشان مبنی بران باشد کہ از علم معنی مصدری مراد گیرند یا مرتبہ فعلیت آن کہ
بعد از تعلق معلوم پیدا آید اکنون دیگر باید شنید کہ چون حیوۃ را حاصل ترکیب علم واقتصار گفتند
واقتصار مذکور ہمان اقبال وتوجہ برا ندناظر فہمیم گنجایش دو اعتبار بہم رسید یکی آنکہ حیثیت
کشف وعلم را اصل قرار گیرند وحیثیت اقبال را از اوصاف واتباع آن دو دیم عکس این اول را
بشرط قطع نسبت مذکور اگر حیوۃ گوئیم اقرب الی الحقیقت باشد وثانی را اگر ارادہ خوانیم وقطع
نسبت مذکور ملحوظ نبود مناسب باشد چنانچہ بدیہی است بالجملہ سقط اشارہ ارادہ آن شوق وتجدد حرکت است

ظہور نوبت بلاتناہی کشید چنانچہ ظاہر است پس این ہمہ صور متعاقبہ ظہور غیر متناہیہ کہ بنوعی
از این عدد اوراق لاحقہ اشارہ خواہم کرد انشاء اللہ تصورات جناب باری عز اسمہ باید دانست
و نسب و تقدم فیما بین این تصورات را کہ تحقق آن اجمالی است چہ بعد تحقق شیئین تحقق نسبتی
از نسب اربعہ مشہورہ و ہم غیر آن ضروری است چنانچہ بدیہی است تصدیقات جناب کبریا
عز اسمہ باید فہمید اندرین صورت این لاتناہی باوجود وحدت ہمچو لاتناہی یکسو واحد باشد
کہ اشارہ بآن بانطباق با مراتب سلسلہ اعداد گذشت چون نوبت باینجا رسید مناسب است
کہ سخنی کہ مناسب مقام است اشارہ کردہ پیشتر رود آن این است ہمچو ذات مجرد در صفات
نیز ہمان توجہ و تجدد و تحرک من طرف الی طرف و انقباض در میان آید و باین انقباض طرفین
انبساط طرفین و انعکاس یکطرف در طرف ثانی لازم آید و صادرات غیر متناہی حسب لاتناہی
صفات ظہور کنند و تجلیات بی پایان در اوساط صادرات بطرز تجلی اعظم مذکور نمایان شوند
میان صادر اول یعنی وجود منبسط سرمایہ وجود ممکنات بود و صادرات دیگر سرمایہ صفات
ممکنات باشند والدہر نوبت بوجہ اکمل از انقباض ہمان انبساط زاید درین تحرک و توجہ
ہمچو آب عرض کہ از جای خود نرود مصداق الآن کما کان و ہم مصداق ہو الاول ہو الآخر
ہو الظاہر ہو الباطن باشد و از انجا کہ این اعتبارات غیر محدودہ و اشکال غیر متناہیہ منتج
منبع ذات با برکات اند چہ از توجہ و تحرک مذکور زادہ اند کہ ذات را در عین ذات ابتغا
حاصل است چنانچہ عرض کردہ شد اگر ذات را نسبت ہمہ این اشکال و اعتبارات و نسب
و اضافات محیط گوئیم عین حق و صواب باشد و چون این اشکال عین حقایق ممکنہ اند چنانکہ
دانستی و انشاء اللہ زیادہ تر خواہی دانست اگر ذات گرامی را محیط بنسبت ہمہ کائنات
گوئیم درست بود لیکن از انجا کہ در تعین صفات باہم فرق تقدم و تاخر ذاتی است ہر کہ از
کائنات بر صورت صفت اقدم بود در علم مقدم بود اما در وجود خارجی یعنی وقت انعکاس در
قوابل حاصل بمقتضای انعکاس موخر آید چنانچہ از مشاہدہ حال عکس صورت شخص قایم بر لب جاہ

بوده است و نظر برین و نحن الآخرون السابقون مطلع نظر از تاخر دنیوی و تقدم اخروی
بتقدم علمی و تاخر خارجی هم آخر و سبقت را رسته می تواند کرد باقی ماند اینکه اندرین صورت
صفات را تحقق و ثبوت اعتباری باشد مگر بدل نمی نشیند که صفات اعتباریات باشند و
باین سبب خارج موجود نبوند وجود آنها فقط وجود ذهنی بود جوابش این است که اعتبار
را البته معتبر اعتبار باشد و موافق منشأ انتزاع تحقق بود چون عوام از اعتباریت صفات
اعتبار خویش و از انتزاعیت آنها انتزاعیت این مواطن بگیرند این وهم بمیان می آید
و از راه می باید چون هنوز اندفاع شبه بطور وضوح نشده باشد یک مثال بهر اظهار تفاوت
اعتبار و تملیک انتزاع پیش میکنم اگر شخصی بغایت ذلیل و کمینه دربار شاهی و کارخانه سلطنت
را بخواب بیند و بنگرد که از غلام و غلام تا وزرای عالی مقام پیش بادشاه بمقامات خود بانداز
و نیازی که باید استاده و نشسته اند و حسب اقتضای حال با کار و بیکار اند و همچنین از رعایای
سلطانی تا ملازمان و از چوکیدار و چپراسی و کتشل تا نوابان و حکام اضلاع متفرقه در کار
مشغول حاصل این خواب این باشد که هر یکے منصب خویش و دیگران ملحوظ دارد بادشاه
منصب خویش و حاضران دربار را ملحوظ داشته کار سفر ما ید و ادشان منصب خویش و بادشاه
را رعایت کرده بامتثال امر می پردازند و همچنین دیگر قیاس کن لیکن این اعتبار او شان را بیمن
کجه قدر را اعتبار و لحاظ بیننده خواب فروتر است چه اینهمه تماشا در خواب خیالی از خیالات
اوست و انتزاعی از انتزاعات او . و این کس اگرچه ذلیل تر از همه انبار رذل کاره است
مگر با این همه بادشاه خوابش هم پیش قوت وجودش اعتبار را فشاید نظر برین اعتبار آن
بادشاه و دیگران بچه مرتبه از اعتبارش فروتر افتاده باشد همچنین اگر همین تماشا کسی از اهل
فرض کنیم در خواب بیند از آن هم در تحقق و وجود ضعیف تر باید فهمید و لهم جرا این مثال
تفاوت اعتبار و انتزاع باعتبار منتزع یعنی انتزاع کننده بود مگر همین را مثال تفاوت
انتزاعیات بتفاوت مناشی انتزاع باید فهمید چه مناشی انتزاع این خواب را انتزاعیات

بیننده صواب است مگر با اینهمه مثال تفاوت انتزاع بتفاوت مناشی انتزاع جدا هم باید شنید
جسم منشأ انتزاع سطح و سطح منشأ انتزاع خط و خط منشأ انتزاع نقطه و نقطه منشأ انتزاع اوضاع
مختلفه و اوضاع مختلفه منشأ انتزاع حسن و قبح و حسن و قبح مثل منشأ انتزاع شدت و
ضعف و زیادتی و کمی از حسن و قبح و دیگر اوضاع باشد و علی هذا ظاهر است که هر منشأ انتزاع
لاحق از منشأ انتزاع سابق ضعیف است و بدین سبب انتزاعیات علی الترتیب اشد ضعیف
اند نظر برین اگر گوییم که وجود و تحقق صفات باری جل مجده از وجود ما و شما بمکان قوی تر
شدید است که منتزعات مثال اول از انتزاعیات آن و مناشی مثال اول و ثانی از انتزاعیات
اینجا بجا است منشأ انتزاع صفات هم ذات او تعالی و تقدس است و منتزع و اعتبار کننده هم
همان ما را همچو تصور خواب و خیال بلکه جز تصوران میسر نیست نه آنکه ما خود منتزع و منشأ انتزاع
آن هستیم بلکه صفات خداوندی منشأ انتزاع ما است وجود او بهر وجود ما و صفات او تعالی
بهر صفات ما چون تفصیل این اجمال خواستگار عرض تحقیقی است مختصر آن را نیز عرض کردن
لازم آمد آن این است که امکان خاص برزخی است مابین وجوب و امتناع زیرا که بین وجود
و عدم مقابل دیگر نیست چه از وجود و عدم قضیه منفصله حقیقیه صورت انعقاد می یابد چنانچه ظاهر است
و پیدا است که وجود را وجوب لازم کس نشنیده که الوجود موجود قضیه ضروریه باشد حمل اول و حمل
اولی است در موضوع و محمول گنجایش دخول حد اوسط نیست تا مگر حمل موجب اشتباه شود و همچنین
المعدوم معدوم یا معدوم گفتن قول باجتماع النقیضین و اجتماع الضدین و اقرار بعروض یک ضد بر
ضد آخر باشد همچنین سلب العدم عدم یا معدوم و سلب العدم وجود یا موجود خیال باید فرمود و همچنین
الموجود لیس بعدم او لیس بمعدوم بالضرورة الذاتیة یا العدم لیس بوجود یا موجود بالضرورة الذاتیة
هذه مسلم نظر برین امکان حد فاصل نیز مابین الوجود و العدم و ممکن حد حائل مابین موجود و معدوم
بود نسبت از هر دو طرف فیضی بخود کشیده باشد چنانچه مرکب بودن ممکن خاصه از نقیضین مختلفتین
ایجاب و سلب باشد همین است [illegible] است که ممکن من وجه موجود و من وجه معدوم بود شامل

اگر بکار است بر نور زمین و سایہ کہ متصل و بود کیماز نظر بگذار آن خط فاصل کہ حد نور و ظلمت سایہ
حائل است بہر دو طرف رو دارد اگر بجانب نور گیری منور است و اگر بجانب سایہ میتی مظلم
بود اکنون قدری سخن دراز میکنم و میگویم کہ در ہر دائرہ و مثلث و مربع وغیرہا ہمین معنی
است چہ خطوط اشکال ہم بداخل رو دارد و ہم بخارج خط مستدیر دائرہ چنانکہ بسطح داخل
قائم است ہمچنان بسطح خارج و ازین سبب می توان گفت کہ این خط بسطح داخل و عدم آن
ارتباط دارد وحد فاصل درمیان وجود آن و عدم آن است و ہمچنین بسطح خارج و عدم آن
زیرا کہ وجود سطح داخل تا ہمین خط مستدیر است نہ خارج آن و چون در خارج و داخل این نیز
عدم متقابل آن لازم آمد اگر وجود مطلق سطح در ہر دو جا بود حرجی نیست نظر برین حدود و
اشکال کہ بر صادر اول و دیگر صادرات مفروض باشند ما بین وجود داخل و عدم آن حائل
باشند و ہمین است حقایق ممکنات ذوات آنہا اشکال صادر اول است و صفات آنہا
اشکال دیگر صادرات و وجہ ہمان است کہ ممکن نہ وجود محض است ورنہ واجب بودی و نہ عدم
خالص است ورنہ ممتنع گردیدی بلکہ برزخی است بین بین اگر موصوف یعنی ذات است
شکلی از اشکال موصوف آن موطن یعنی صادر اول بود و اگر صفت است شکلی از اشکال
دیگر صادرات کہ صفات او باشند و پس از آن دران عارض شوند بالجملہ انتقاش صور صفات
بر ذات و در ذات علی الترتیب بود و انتقاش صور ممکنات بر صفات یعنی جملہ صادرات
اول باشند یا دیگر و با اینہمہ صور صفات و صور ممکنات چنان باہم مطابق یکدیگر باشند کہ نقشا
سکانی بسطح دیواری از ان مکان نقش کنند چون از ینہمہ فارغ شدیم از کیفیت حدوث از
اشکال بہ موطن مکان یعنی صادرات کہ کیفیت موطن بودن آن بہر ممکنات ہم پیدا معروض
کردہ شد و وجہ قدم آن دران موطن یعنی در صفت العلم و صفات دیگر نیز قدری عرض
باید کرد می باید شنید اگر اشکال چند گرد اگرد چاک کوزہ گر چسپانیدہ چاک را بگردانند عکس ف
آئینہ نعت کنند با اینہمہ گردش اشکال حسیدہ بہ نسبت چاک بیک حال قائم و دائم باشند

المعد آئینه معکوس که تنها حرکت کنان از یکطرف آمده بطرف ثانی رود و پس از ساعتی همچو عکس
سابق عدمی دیگر لاحق شود الغرض آئینه چون بجای خود است و چاک متحرک اوضاع آن
اشکال هر دم نسبت آئینه متبدل مانند و از همین تبدل علم سابق و لاحق و حدوث زمانی
و تجدد در ذات آنها هرچه آید اما باعتبار چاک بیکوضع و یک حال مانند همچنین اگر چاک ساکن باشد
و آئینه گرداگرد متحرک شود یا هر دو متحرک باشند مگر در جهت مخالف یکدیگر تاهم همین حدوث شاهد هم
لازم است و میتوان گفت که بهر انتقاش صور در آئینه زمانه ایست بهر صورت زمانه جدا
و همچنین می توان گفت که بهر زمانه صورتی و نقشی جدا است مگر همین طور ذات را با همه
نقوش برونی و درونی که از یک توجه بظهور آمده همچو چاک گردان باید فهمید و این معاوره اقرار
را که بوجه انتزاعیت بمقابله او حکم سطح و پس جسم دارد بجای آئینه باید دید و باز باینوجه که
علاوه فرق منشائیت و انتزاعیت و ظهور و بطون و لوازم اینها صادر اول مثال جمله شئون
ذات است توجه مذکور نیز بهر او ثابت باید فرمود مگر تحرک و تجدد در هر چیز بسبب تحقق در
وجود آن باشد و اینجا وجود و تحقق خود از آثار تجدد و توجه ذاتی است چنانچه گذشت نظر بر
توجه صادر اول و تحرک آن برعکس توجه اول یعنی توجه ذاتی بود و بوجه آنکه حجابی میان
نیست انطباع صور ثابته فی الذات بتدریج و تجدد لازم آید و اقرار تجدد امثال ضرور افتد
چه در حرکت تجدد امثال ذاتی است یعنی افراد متماثله حرکت توسطی علی سبیل البدلیة آیند
و بدین سبب هر آن جداگانه فردی از افراد معقوله که حرکت در و باشد به متحرک عارض شود
مگر بوجه تشابه افراد اتصال حرکت قطعی از دست نرود و پس نظر برین که متحرک عکوس نقوش
باقی باشند و صادر اول متحرک فیه یعنی متقوم حرکت آن عکس را بوجه حرکت هر دم وجودی
جدا عارض شود و باز مسلوب شود تا آنکه آن تقابل که سرمایه انعکاس شده بود از میان برخیزد
و ظاهر است که مفهوم تجدد امثال برین وجود و عدم مجدد انجذ و منطبق است و از توابع همین
تعلقات که عکس اشیاء را با صادر اول بشد زمانه بوجود آید غرض زمانه نام توجه ذاتی خداوند

کریم است بجانب تعلق و تنوع چنانکہ در جانب صدور ہمین را ارادہ ازلی باید گفت چنانچہ
پیشتر ہم بآن اشارہ کردہ ام و ازینجا بکلی از معانی لکل اجل کتاب معلوم شدہ باشد ہم فہمیدہ
باشد کہ تعریف مقدار بودن زمانہ لہمہ حرکت صحیح است مگر خطا اینجا است کہ چون حکمای مستم
بنظر نیامد بدوام حرکت فلک الافلاک قائل شدند والعاقل تکفیہ الاشارہ بالجملہ تجدد
امثال وقت اشتات معکوس موجودات آن عالم بصاد اول ضروری است آری در مرتبہ
اصل یعنی آنکہ عکس آن درینجا افتادہ دوام و ثبوت است ازینجا وجہ اطلاق وصف ثبوت
بر اعیان ثابتہ دریافتہ باشی الغرض بنحو سر چاک کوزہ گر کہ صور در حرکت و سکون تابع
چاک باشند اینجا نیز آن صور در حرکت و سکون تابع ذات باشند و حرکتش ہم در خود باشد
نہ در غیر بلکہ ہمچو حرکت وضعی حرکت و تجدد قدیمش موجب تغیر در ذات نبود آری عتبارات
گوناگون بظہور آیند چنانچہ بنوعی ازان اشارہ کردم و بنوعی اکنون اشارہ میکنم آن اینکہ
تجدد ہند کو چون تقاطع جہات مشار الیہا بر مرکز افتاد ز زوایا غیر متناہیہ بر مرکز پیدا شدند
و تقابل و تناظر در ہر دو زاویہ مختلف الجہت پیدا آمد و صفات متقابلہ از اعزاز و اذلال و
احیار و اماتت و نفع و ضر و قبض و بسط و اسمار متناظرہ و متقابلہ از معز و مذل و محیی و ممیت
و نافع و ضار و قابض و باسط و تجلیات متنوعہ ازید در جل و انامل متحقق شدند و ازانجا
کہ در امور متقابلہ بحیثیت تقابل یکے را ترجیح بر دیگر نبود اینجا فرق یمین و یسار پیدا نشود
بلکہ ہمچو اطراف و آفاق بعد مجرد از تفرق منزہ باشند یعنی فی حد ذاتہ اطراف جہات قطع
نظر از امر دیگر یمین و یسار نتوان گفت ورنہ این صفت متبدل نشدے آری چنانکہ باضافت
یمین و یسار اطراف عالم را یمین و یسار میتوان گفت اینجا نیز پس از اعتبار این اضافت
این فرق پدید آید بالجملہ صفات و اسمار متناظرہ و تجلیات متعددہ بوجہ تقاطع نسب بر
تجلی ہند کو بظہور آیند و نیز نگیہا از نیرنگی پردہ بال یکتا نیز باقی ماند اینکہ صفت چیست
و اسم کدام است و تجلی چہ نظر برین معروض است کہ فرق اسمار و صفات خود واضح است مگر

گاهی بوصف را من حیث هو گیرند گاهی باعتبار قیام آن بذات ملحوظ دارند اول صفت
است وثانی اسم مگر معنی ید و رجل وغیره اعضاء شاید منتهز بفهم ناظران نیامده باشد لهذا
برین گذارش میکنیم این اعضاء اجزاء متعینه معلومه جسم باشند که نسبت روح با آن تعلق
که عدیافتی ظاهر است و روح نسبت آن باطن مگر این تطابق و فرق ظهور و بطون خواهی بشکل
آن است که قوای روحانی بمقابله اعضاء جسمانی چنان باشند که قوتی جداگانه از عضوی
جداگانه ظهور کند و مواقع خود رسیده علاقه و توزیع بران پیدا کند پس برین قیاس حسن این
تجسس کردیم ذات جامع صفات عامه و مقابله وصادر اول را با وجود فرق ظهور
و بطون و تماثل معلوم مقابل یکدیگر یافتیم پس ازین صادر اول که جامع جمله شیون
باطنه آمده است هر تجلی یعنی هر طرفیکه مقابل صفتی از صفات باطنه متناظره و متقابله افتاده
است مظهر آن صفت باشد و معنی باهمیکه در جسم مقابل روح بهر عضو یکه مظهر آن صفت باشد
تجویز کرده باشند و ازانجا که ذات بنسبت صادر اول منشاء انتزاع است و آن متعالی
آن امر کلی ست انتزاعی و باز وجود صادر اول ذاتی است و در ممکنات عرضی اگر عهد
مشائیه را که ساتر مرتبه ذات است که باطن است بجمیع الوجوه و بهر حال مستور باشد تعبیر کنیم
و اعتبار ذاتیه وجود تجلی صادر اول را که در مرتبه ظهور افتاده و این اعتبار ساتر چهره
زیبا اوست بردا تفسیر کنیم بجای خود باشد والله اعلم زیرا که اینجا کار ازار ستر عورت باشد
که بهمه نهج قابل تستر است و کار ردا پوشیدن اعضائی ست که گاهی پوشند و گاهی
بگشایند و باز اگر اول را عظمت نام نهیم و ثانی را کبریا مسمی گردانیم این هم دور از عقل
نیست والله اعلم زیرا که کبیر بمقابله صغیر آید و عظیم بمقابله حقیر و اول نظر بمراتب باشد و در
ثانی بلحاظ اجزاء و مقدار و ظاهر است که اول بطون راه در هم دارد و ثانی بظهور اینجا
بنظر طرف حدیث شریف العظمة ازاری والکبریاء ردائی و حدیث دیگر که دران فرموده اند
ما بین القوم وبین ان ینظروا الی ربهم الا رداء الکبریاء علی وجهه اطمینان خود باید کرد والله اعلم

بحقیقت الحال چون ازین جمله فراغت یافتم باز بطرف اول رخ میکنم چنانکه بر سطح دیوار یکی
از دیوارهای مکان تصویر مکانات بلکه می توان کشید الا نقل ابعاد ثلثه و منها ماده و هیولا
مکنونه در تحت که تبلاقی سطوح اجسام مختلفه از خشت وچونه پیدا شوند نتوان کرد و گو بعضی
ازین شکل و اشکال مکنونه قابل انطباع و انتقاش باشند و بعضی مثل وزن و ماده قابلیت
انطباع و انتقاش ندارند همچنین در صادر اول که در انتزاعیة بذات پاک همان نسبت دارد
که سطح دیوار مکان جمله مکنونات مرتبه ذات و اعتبارات مستوده آنموطن را نتوان آن خود
پس هرچه منتقش شده آنرا ممکن و موجود خارجی باید فهمید و هرچه منتقش نشد یا منتقش توان شد
آنرا معدوم و ممکن باید دانست و آنچه باین موطن نزول نتوان کرد آنرا ممتنع باید خواند
و فرق وجود علمی و وجود خارجی در کمی و بیشی باید فهمید یعنی هرچه در موطن اعلی از صادر
اول جا دارد بوجه کشف ذاتی آن موطن منکشف باشد خواه باعتبار موطن صادر اول
امکان تحقق داشته باشد یا نداشته باشد و ازینجا معلوم شد که ممتنعات نیز در موطن سابق وجود
دارند مگر قبل موطن وجود ظاهری خارجی یعنی صادر اول الاطلاق وجود شایع نیست اینهمه
تطویل اگرچه بظاهر لاطائل می نماید مگر بوجه انطباق اینهمه تفریعات بر مسلمات درین دو اقوال
اکابر دین یقین حقیت اصل ممهد مستحکم میشود پس باید دید که دعوی اول این اوراق که
اینهمه تفریعات از مقتضیات صدق آن است قطع نظر از آنکه وجدان سلیم بالبداهت آنرا
تسلیم کرده ورنه ازین چه کم که بدلیل و انجر بوضوح پیوست باستدلال انی که ازین انطباق
بدست آمد دیگر مستحکم شد و بسیاری از نفائس بدست آمد و درین کشاکشی و هم استحاله مفهوم
دیگر متشابهات نیز مندفع شد یعنی آن حدیث متشابه که تسوید این اوراق بغرض شرحش
اتفاق افتاده نیز بطوری واضح شد که التباس امکان و وجوب با امتناع و استحاله شیان
بر خاست لهذا مناسب آنست که بتطبیق قول بزرگان نیز چند سطری دیگر عرض داریم
می باید شنید که حضرات صوفیه کرام رحمة الله علیهم اجمعین باستوار بیان تجلی بعجز حق عظیم

اشاره فرموده اند که در وسط هوا در اقل هیچو آفتاب که در وسط کره شعاع هوا رخارجه از آن جلوه گر
باشد در غیبت شعشعان است اند بصورت بشنا و الرحمن علی العرش استوی مصداق همین
می باید که بعین تجلی باشد لیکن ناظران را حیرت ربوده باشد تجویز و تصحیح آن بچه طور باید کرد
نظر برین معروض است که بسیاری از وجود و توابع آن در واجب و ممکن مشترک است و با این
اشتراک تنزیه واجب از لوث و نقائص امکان و حرمان ممکن از تقدس وجوب همان است
که بود فقط از اشتراک استوار در واجب و ممکن چرا حیران باید شد با اینهمه میگوئیم در مکنات هم
در استوار تساوی نیست تساوی عددی چیزی دیگر است و تساوی مساحت چیز دیگر و
تساوی مکانی چیز دیگر است و تساوی زمانی چیز دیگر تساوی کمی چیز دیگر است و تساوی [illegible]
چیز دیگر کیفیت حمل [illegible] تنوع تساوی واقع فیما بین متحد الانواع و اگر تساوی در مختلف
الانواع از انکار نباید این تنوع تساوی رو بالا میکشد و از کمی بزیادتی و از قسمت [illegible]
مثلا حرکت را با زمانه و هم با مکان البته انطباق است و پیدا است که بعینه انطباق شیء بر
دیگری مساوات باشد و چون چنان شد زمانه را مقدار حرکت قرار داده اند [illegible] همه تساوی
هم انطباق ذو مقدار بر ذو مقدار دیگر باشد انطباق مقدار بر ذی مقدار [illegible] حیثیت
دنیا که نحو تساوی دو ذو مقدار یعنی برابری دو مقدار دو شیء و انطباق آن بر دو شیء است
اند بصورت اول تساوی در مقدار و ذو مقدار بر آمد و باز بحکم آنکه مساوی مساوی
باشد بوسیله آن هر دو ذو مقدار برابر اند این نیست که مقدار هر یک جدا است و باز بوجهی انطباق
هست اما چه در صورت تباین مقدار انطباق حکم یکی شده [illegible] دو وجه وحدت و عدم تعدد
با وجود تعدد محل همان است که در تکثر انطباعی چنانکه مذکور شد وحدت ظاهر همان باشد که بوجه
البته تعدد محل [illegible] وحدت ذاتی را که قابل زوال و انفصال نیست چنان در آغوش
گیرد که نور چراغ منور را وقتیکه در شیشه ها نهاده باشند [illegible] گزارند ظلمت آن شیشه محیط باشد
بجمله وحدت مذکوره زائل نشود که اوصاف ذاتیه را زوال نبود البته زیر پرده تعدد عرضی مستور شود

الغرض در زبان و حرکت و مکان با اینهمه تباین که زیاده از آن چه باشد انطباق هست که صریح [illegible]

و استوا را باید خواند همین طور تمام آن ماهیت و تخالف جنس جسم و روح از کجا تا کجاست که نمیدانند.

با اینهمه روح را با جسم انطباق هست صریح چنانکه گویند هر قدر که در روح قوی نهاده اند بمقدار

در جسم بمقابله آنها اعضا نهاده اند غایة ما فی الباب معلوم الوجود مجهول الکیفیت باشد همچنین

نقوش را با الفاظ و الفاظ را با معانی و معانی را با خارج انطباق هست متفق علیه چنانچه نظر بهمین

انطباق و عدم آن ایجاز و اطناب وغیره نام نهاده اند و دانند یا ندانند از تساوی خبر داده و متکلم [باصل]

اینجا نیز انطباق هست یقینی مگر با دست و پیمانه نتوان پیمود و یکی را از جنس دیگر نباید گفت همچون

در مخلوقات خداوندی با وجود انطباق و تساوی یکی را تجانس دیگر و عروض احکام و لوازم

ذات یکی بر دیگر لازم نیست حالانکه بوجه اشتراک امکان بلکه بسیاری دیگر از تنزلات آن احتمال

اخذ یکی مر احکام دیگر را قریب بوقوع و اقرب الی الفهم بود خداوند کریم را بوجه استوا عرش از [بر اجسام]

شمردن کار همان کسان هست که سر دوم و چشم و گوش را از یکدیگر ندانند با استماع این نظائر استبعاد [نکه]

نسبت استوا در دل ارباب شک خلیده باشد بشرط انصاف ان شاء الله بر خواهد شد و اینکه حد

استوا و علت آن و غرض از آن چیست و باز کیفیت آن چگونه باشد نه در خور ادراک است و نه متعلق

بموضوع این اوراق با اینهمه ما کیفیت استوا و تعلق روح خویش با بدن خود با این طول صحبت

و قرب مسلم هیچ ندانیم اندرین صورت امید ادراک کیفیت تعلق و استوا خداوند رحمن با عرش اعلی

چه توان داشت آری هر کرا پرده از چشم برخاست هر چه شنیده بود بچشم دریافت الا زیاده از آنکه

خداوند رحمن خود از آن خبر داد و رسول اکرم فرموده هم توان گفت استغفر الله چه گفتم ادراک

اینقدر گفتن کجا نصیب شود و چه انطباق الفاظ بر معانی اعتبار بقدر فهم مخبر است و اطلاع او شان برهمه

الفاظ و وجه انطباق آن بر آن و کیفیت انطباق باهمی آنها و باز ادراک و انتزاع معانی از همه

عنه باشد و پیداست که این علم مخصوص بجناب علام الغیوب علیم بکل شیء هست یا نبی اکرم [illegible]

او صلی الله علیه وسلم نزد نظر باین سو نباید انداخت البته یک طبقه دیگر هست اگر چه [illegible]

برگزیده محمود نزد من عدالت آن این است که استوار بمعنی نزد آنکه علمای مصطلحش آن را بمعنی
قعود و جلوس را شده اند درین صورت اول بحث از تساوی و اقسام و تحقیق آن بجز یاد بیاید
چه باشد و یا آگر جلوس که از لوازم جسمیت است و تحیز است در استوا اینجا چگونه است آید بغرض
رفع این خلش نیز قلم فرسای ضرور افتاد و نظر برین این هیچمدان گذارش پر است که جلوس را
نیز در بیان معانی مشترکه فیما بین واجب و ممکن باید فهمید و نظائر آن تا به گوش و چشم ناظران
این اطلاق و ساحت این اقوال رسیده باشد پس چنانکه در وجود و علم و قدرت وغیره و احیاء
مشترکه بفرق فیما بین و معاف عدد هر موطن برنگی جدا اطمینان خود کرده اند اینجا نیز باید کرد
و در واجب بطرز واجب و در ممکن بطرز ممکن تا ایح اقدس منزه این را آلوده و ملوث باید داشت دوم
اینکه اراده معنی جلوس و قعود نیز از استوا بر شرط علو از کنایات همان استوا بمعنی تساوی است
زیرا که قعود بر چیزی مستلزم آن است که از اندازه مقعد و مجلس باید گفت و پیداست که مقعد و مجلس حقیقی
بقدر مقعد باشد که قعود بران واقع شود اندرین صورت قعود علی الکرسی یا تخت وغیره بمعنی خود
اطلاق رفت باشد که زیاده از مقعد محل قعود نبود و اگر زیاده باشد آنوقت کلام از سرحد
حقیقت برآید بملاحظه مجاز داخل شود و ظاهر است که درصورت قعود حقیقی استوا لازم است
همچنین بر کسی مخفی نماند که در کلام عقلا خصوصا در کلام ربانی تا مقدور نظر بر معانی حقیقیه باید
داشت از بی دستگاهی دشوار افتد آنوقت بوسیله علایق فیما بین معنی حقیقی بمعنی مجازی مناسب
مقام منتقل باید کرد و همین است که متشابهات کلام الله و حدیث را اکابر دین بر معانی
حقیقیه داشته اند و بعبارت اراده معانی مجازیه نداده اند اینجا اگرچه مجاز متعارف باشد و مجاز
متعارف در کثرت استعمال همسنگ حقیقت بود لیکن تاهم مجاز مجاز است و حقیقت حقیقت
و اگر از معنی اصلی منقول است باز هم رعایت معنی اصلی ضرور بود بالجمله بلحاظ تساوی بنا بر آن حال
ضرور است که قران سخن باید شنید که اهل فهم ان شاء الله بکار آید نسبتی که فیما بین الشیئین
باشد اگر آن بدو طرف و یک منسوب الیه و منسوب باشند متحد النوع هستند نسبت را قرب فیما بین

و شان نیز از نوع مناسب آنها باشد و تشخص آن نسبت نیز از یک نوع خود گمر عرضهم از تشخص اینست
از حوق آن موجب تقطیع و تقطع و بریده خرده شده باشد و اگر مختلف النوع باشند نسبت واقعه
فیما بین از جنس قریب مناسب آن هر دو باشد اگر جنس قریب یک باشند و بعید باشد اگر جنس
بعید باز تشخص که لازم اوست نیمه از یک طرف باشد و نیمه از آن چون اتصال نیز یکی از نسبتها
است اگر بین الجسمین باشد نوع اتصال مناسب حال اجسام باشد و تشخص اگرچه از هر طرف آید
زیرا که تعین نسبت و وجود او منوط بوجود هر دو است اما از هر طرف بیک نهج آید و اگر اتصال
بین المعنیین بود چنانچه در ملزومات و لوازم آنها باشد یا بین اللازمین للملزوم الواحد بود نوع
اتصال مناسب حال آن معانی بود و اگر بین المتباینین بود پس این اتصال اگرچه اتفاقی بود مگر
مناسب حال جنس مشترک فیما بین منسوب و منسوب الیه باشد و ازین تقریر هر که فهم ثاقب دارد فهمیده
باشد که سوای نقیضین هر دو امر که باشد اتصال در آن ممکن است زیرا که وجود را از اتصال
بوجود انکار نباشد که از یک معدن آمده همچنین عدم را از اتصال بعدم باز که از یک جنس اند عرض
حصص یک کلی همه در اصل متصل باشند قسر قاسر متفرق و پراگنده گردانید پس اگر قاسر از میان
برخیزد باز همان اتصال پیدا آید نه بینی که نور آفتاب قبل افتراق آن در مواقع مختلفه که بوجه
حیلولت اشجار و دیوارها صورت بندد همه یک شی واحد متصل بود و همچو آفتاب آن نیز کره
نورانی بود مگر بوجه مذکور چه قدر تفرقه میان آمد که مپرس لیکن اگر باز اشجار و دیوارها را از میان بردارند
همان اتصال باز رنگ ظهور بر رخ کشد البته وجود چیزی با عدم او که همانا مفاد تناقض است [illegible]
نداند چون اینقدر مسلم شد می باید شنید که وجود همچو دیگر کلیات چیز واحد است بقسر اراده ازلی
حصصها و در مواضع مختلفه و مواطن متنوعه پراگنده شد اگر آن قاسر از میان برخیزد آن
حصص که در ازل متصل بودند باز متصل شوند اگر قاسر مذکور یک حصه را از جای کشیده
بحصه دیگر که از و دورتر بود گره بندد همچو اجزای آب وان تموج که نزدیک از آن دور شود
و دور نزدیک اتصال پذیرد و ظاهر است که روانگی و تموج نیز یکی از شیون وجودی است که

وجود مطلق هر گاه خوش وارد و انکه از عدم کلیت و جزئیت وجود مطلق خبر یافته منافی این مستد
غرض این قول آن است که وجود مطلق در مرتبهٔ ذات از هر قید که باشد عری است نه آنکه
کلیت و جزئیت عارضه حال او نیز نتوان شد حاشا و کلا کسی نگفته اند که کلیت و جزئیت نیز
از اعتبارات وجود نیست همین است که وجود بهر ثبوت این اوصاف بکار آمد با تحدید و تعدد
با وجود بر خاشی نبود خصوصاً وجود واجب ممکن که یکی را با دیگر التجا همین اتصال باشد اگر
ممکن از واجب با لطه اتصال نباشد وجودش همچو نور آئینه که روشن از آفتاب بگردانند
و بسا اطفا نور شمس از چهره اش کنند قدم بعدم نهد نظر برین اتصال تجلی رحمانی بعرش عظیم
چه با هر موجود ممکن اگر کلام باشد در تساوی و عدم تساوی باشد گو هر چند تحمل تساوی عرش مجید
با تجلی مذکور دشوار است چه سوا این قید که تجلی گویند و دیگر قیود لازمه این قید همه وجوه
اطلاق و لا تناهی است ورنه تجلی گفتن خطا است تجلی و عکس چیزی را با دعا و ذوق اهل
ذوق ملازم آن همه نهج اتحاد باشد چنانچه پیشتر بثبوت رسیده بنا بر آن است که عرش مجید با این همه
عظمت و کبریا متناهی و محدود و متشخص موجود است با تساوی تجلی مذکور او را چه کار لیکن برکرا
نامقید بیاید که تا محدود عالم را با مقید و مجلس تساوی من وجه باشد نه بجمیع الوجوه یعنی طرف
سطح متصل مجلس که هم سطح باشد با آن مجلس یعنی آن سطح مساوی است نه آنکه همه اطراف سطح جسم
جسم جانش سطح مجلس مساوی باشد انشاء الله در تساوی نامقید و محدود من وجه و غیر مقید من وجه
با مقید بجمیع الوجوه هم تامل نخواهد کرد اگر مثال مطلوب است باید شنید که دائره از هر طرف مقید محدود
باشد لیکن سطح خارج از محیطش اگر از هر جانب الی غیر النهایت برند آن همه بهیئت مجموعی مجوف
حلقه با مقدار آن دائره باشد و ظاهر آن دائره با باطن آن حلقه مساوی باشد و در عرف بعض
المحققات گویند که این حلقه برابر این دائره برابر آمد پس همین طور اگر تجلی رحمانی را که من وجه مقید
من وجه با قید مطلق با عرش مجید نسبت انطباق و اتصال مطلوب نگو و تساوی را باشد چه
اتصال بسته هم این تساوی و عدم تساوی جهت تقید او بجهتی از جهات عرش عظیم خواهد بود نه آنکه

از طرف لاتناهی و انطباق با متناهی برابر شد الغرض مس و جلوس و تساوی که از لفظ استوی مفهوم
می آید از بست یا بطور نسبت که گفتیم نه بطوریکه یک جسم را با جسم دیگر باشد حاشا و کلا و اگر مس
و اتصال و جلوس نیست و چنانچه باید که نباشد زیرا که این لفظ بهر او موضوع نیست و در بعض مواضع اگر
مجازاً لازم آید ما را در اثبات او اصرار نیست البته مفهوم استوا و تساوی را از دست دادن
خیلی بر دل گران است که این مفهوم اصلی لفظ قرآن است البته تصحیح استوا بمثال می باید کرد
و فوقیت را ملحوظ باید داشت لیکن پس از استماع مثال دائره و حلقه بالا استخراج مثالش هر کس را
سهل باشد با اینهمه بتغیر مناسب این هیچمدان خود عرض پرداز است اگر مخروطی ناقص را اعنی
سه بر باید اگر دائره و اصل و مساوی دائره دیگر باشد و از جانب قاعده غیر متناهی بود سرنگون
بالا را ن دائره و قاعده که فاصله گذشته متعلق تصور کنند با وجود بقاء لاتناهی انطباق و تساوی و
فوقیت و انفصال بدست آید لیکن حق همان است که معنی عرفی یعنی قعود و جلوس منزه از کیف
و کم و چون و چرا مراد گیرند و تقریریکه بالا گذشت اطمینان خود نمایند و اوهام فاسده را از دل
دور اندازند و چون این قید بعون الله تعالی بدل نشست سخن در افتاده را میگیرم که الرحمن
علی العرش استوی نفرموده اند و جائی والله بکل شیء محیط میفرمایند موضوع هر دو قضیه واحد
است مگر محمول یکی با محمول ثانی ربط تضاد دارد و باین نظر بعضی الرحمن علی العرش استوی
را اصل قرار میدهند و در والله بکل شیء محیط تاویل کنند و بعضی بر عکس روند و عجب که بعض بعادت
الله و رحمن که یکی اسم ذات است و دیگر اسم صفت رفع تضاد کرده باشند مگر حق این است که
همه با دهیود و اند کلام ربانی هرگز متناقض و متضاد نیست مگر فهم از کجا آید در خور فهم خود این
هیچمدان عرض پرداز است اگر راست آید از ان او تعالی است سبحانه انه لا علم لنا الا ما علمتنا
و اگر غلط باشد کالا زبون بر پیش خاوند اول عرض کرده شد که تجلی اعظم هم که در قلب نفس رحمانی
است تمثال ذات بحت است و هم خود نفس رحمانی اعنی آنکه او را صادر اول و وجود منبسط گفته اند
تجلی ذات بحت است و هم معلوم کرده شد که از اختلاف تجلیات فرق بطون پیدا شود نه فرق

جو اندر تعدد و تکثر ہمسر محدود مظاہر بظہور آید نہ تعدد ظاہر اندرینصورت البتہ کسانے ہم بر عرش باشند

ہم محیط بجملہ اشیاء را ول باحاطہ ذاتی اشارہ کردہ شد باینہمہ احاطہ صادراول حقایق ممکنہ

موجودات امکانی را از معروضات سابقہ بوضوح پیوست و استواء ایشانے بر عرش عظیم قدرے

بدان ماند کہ ہست و قدرے دیگر بنام خدامی نشانم روح را ہم تعلق خاص است بدماغ و ہم محیط است

بجملہ اطراف و جوانب بدن الیس زیانکہ این مرکز حیات جسم بالعرض است و ہر معنی عرض

صادر کی باید از طرف موصوف بالذات کیفیت احاطہ روحانی بہ نسبت جسم بوضوح پیوست

اندرینصورت ان تعلق خاص کہ نسبت دماغ و دل یا ہر عضو یکہ گویند مسلم است حقیقہ معدد

باشند صادر زیراکہ یک شی را عموم و خصوص تعلق متصور نیست چہ خصوص نفی تعلق بسوا

مخصوص میخواہد و عموم وجود تعلق با سوا را خواستگار الغرض چنانکہ اینجا اصل روح را شعور

بدماغ متصل است صادر را احاطہ بجمیع جسم بعینہ تجلی اعظم را استوار بر دماغ عالم باشد کہ عرش

اعظم است و بدل او کہ حقیقت کعبہ باید گفت تعلق خاص باقی ماند نزول بانی بر آسمان دنیا

بس از استماع مقدمات ممہدہ و معروضات سابقہ ان قابل تامل نماند زیراکہ شی واحد را در

مظاہر فوق و تحت و یمین و یسار و غیرہ مواطن متعددہ تجلی ممکن است و باعتبار او صاف مظاہر

مرایا تجلیات را صاعد و نازل و مستوی الیہ گفتن روا باشد اما اصل متجلی بہر حال بیک حال

باشد کہ بود و ازینجا کہ تجلی بطوریکہ عرض کردہ شد عین متجلی باشد اینہمہ احکام بجانب منسوب

باشند غرض کہ نزول و تعالٰی بر آسمان دنیا استواء بر عرش و احاطہ کل شی کہ بہر اولی مسلم

شد باطل نشود و ان ظروفیۃ کہ از لفظ این متوہم شدہ بااین ظرفیت کہ از احاطہ متوہم گردد

مصادم نگردد واللہ تعالٰی اعلم و علمہ اتم و احکم چون از ضروریات متعلقہ بعضم این حدیث از نشان بہ

ہمہ ایمان بجملہ متشابہات بشرط فہم کافی باشد فراغت یافتہ وقت ان است کہ بشرح الفاظ

باقیہ حدیث مسبوق الذکر اشارہ کنم در لفظ ما تحت الارض و ما فوقہا و از احتمال است یکی آنکہ

ما فیہ باشد اندرینصورت ہیچ حاجت خامہ فرسائی نیست چہ خلاصہ کلام اینقدر باشد

کہ این عما را یعنی سحاب را کہ مشہور و معروف زیر ہوا و بر ہوا نیست ونہ در تحرک خود از
محلی بمحلی محتاج او و ظاہر است کہ این امر مسلّم است ظاہرا بصحت کس نسپیدانم کہ بنسبت صادر اول اگر
درین بارہ تامل کند این ہوا را این عالم را تا بآن درگاہ عالی رسائی کجا تحرک و تموج
او بذات خود است اگر فیضی از دریا ہیچ می‌رسد خود بتحرک او می‌رسد و اگر این فیض از
جای بخیزد خود بتحرک او بخیزد و درین بارہ آفتاب فیض او را کہ نور زمین است مثلا بہ
مثال پیش نظر باید آورد و اگر کلمہ ما درین دو جملہ موصولہ باشد و بظاہر ہمین حق می‌نماید
چہ وقت تکرر نفی بسیار نافیہ کلمہ لا آرند نہ ما مگر اگر اینہم روا باشد اندرین صورت شرح
این ہوا رہا باید شنید ہوا رگاہی بمعنی خالی آید چنانچہ از قولہ تعالی وافئدتہم ہواء ہمین
معنی مراد داشتہ اند و ہر چہ مراد داشتہ اند بجاست چہ ہوا بچشم نظر نیاید و بدین سبب
موطن و خالی نماید اندرین صورت حاصل این ارشاد و مفاد ہجوانات الاول فلیس قبلک شیء
وانت الآخر فلیس بعدک شیء در نفی غیر برابر باشند و در افادہ این معنی مرادف کان اللہ
ولم یکن معہ شیء بوند و گاہی ہوا ر بر ہوا ر معروف اطلاق کنند و بزعم احقر با این معنی ہم
ہوا ر را درین کلام مساغ است مگر آن مقولہ را بیشتر پیش نظر باید کشید کہ غیب را ہی
وانی دیگر است آسمان وا آفتابی دیگر است غرض حقایق مشترکہ عالم وجوب و امکان یک
نسق نباشند ہوا ر آن عالم را ہمچو آن عالم از شوائب امکان کہ ہوا ر این عالم را از آن ناگزیر
است مقدس منزہ باید فہمید آری اصل غرض را کہ آن حقایق موضوع بہر آن باشند قدر مشترک
باید داشت نظر برین چون نگہ کردیم غرض اصلی را مشترک در ہوا ر این عالم و ارادہ
و محبت و غضب و غیرہ محرکات و مصادر افعال خداوندی یافتیم مرادم ازین غرض این است
کہ ہر فعلی از محرکات ارادہ ناگزیر است و محرکات افعال ہمین اخلاق و امثال آن باشند کہ بجای
آن قوت عملیہ باید گفت و اولین فعل کہ از آن درگاہ صدور یابد ہمین اعطاء وجود باشد کہ منشاء
تعلق صادر اول با ہستی ممکنی بود اندرین صورت این محرکات را با صادر اول ہمان نسبت باشد کہ با

که هوا را با ابر چنانکه اجتماع ابر و تفرق آن منوط بتحریک هوا است همین طور انضمام نساد اول
بما هی یا انفصال آن و توجه آن از یکطرف بطرف دیگر که بنا شدید اجتماع بعض اجزا به
بعض و افتراق بعض از بعض باشد منوط بقوت عملیه است و پیدا است که ایشان مبادی این
محرکات اقتضا ذاتی نیست که سمی بحب شد و منتهای این محرکات بر اراده باشد چنانچه
مبین است پس مجموعه حب اراده که مبدا دنشاان توجه است که سرمایه اقتران و اجتماع
گردید اینجا بمنزله هوا برای ابر باشد و شاید همین است که حب را هوی گویند و اراده که
ماخذ او رود است و بامر اراده ذاتی و مخرج وارد نیز بهمین سبب سمی باراده شد که منشا
و حب باشد الغرض هوا دران عالم اگر هست لفظ برای است و ظاهر است که از حب
گرفته تا اراده همه از صفات متناهیه وجود اند که از هر طرف او جلوه ظهور دارند به خصوص
این ارشاد که ماتحته هوا و مافوقه هوا اشاره باحاطه از هر طرف باشد و تشبیه بهوا اینکه زیر
و بالا را ابر باشد راست آید باقی ماند اینکه اول جمله صفات را اعتباریات گفته و اینجا
بانضمام قائل شده و ازین تهافت کلام اگر اعتبار ماقبل و مابعد برهم نشده باشی زینها
چه کم که بنا بر مطالب سابقه برهم زد یا اصل این مطلب بر کنده شد این خلش را نیز از دل
ناظران بر آوردن ضرور افتاد بنام خدا الحق میگویم که راویان معقول اگرچه روایتی بتعدد نه
و تلاوت نکنند اما ناظران فن عقل را ماخذ او پیش نظر باشد و بدین سبب استشهادات او
بالضرور برخیزند آنکه این است که از وجود تا عدم فاصله نیست که گنجایش تخلل مفهومی دگر
باشد با عدم را اثبات خود تحقق نیست تا باطوار وجودی چه رسد انه بصورت وجوبات
همه از اقسام وجود باشند مگر حال وجود خود دانستی که در تحقق خود محتاج دگران نیست
دگران در وجود و تحقق خود محتاج وجود باشند ورنه اولیت حمل الوجود جز محض خواب
پریشان بود زیرا که احتیاج از املات عدم محتاج فیه در وجود باشند پس ندر بصورت وجو
[illegible] باشد و هر که بهر این بالعرض موصوف بالذات باشد انجا حمل از د

دند باز همین خرابی احتیاج نوبت بعرضیت وجود رساند بالجمله وجود را تحقق و وجود بذات
خود هست لیکن موصوف که در تحقق خود محتاج بموصوف باشد یا ره وجود محض نخواهد بود و نه
آن استغنار ذاتی وجود مبدل با فتقار و احتیاج شود و همچنین نتوان گفت که پاره عدم محض
باشد که آثار وجود نیز با آن افتقار که خبر از عدم میدهد بالبداهة موجود هستند بجز اینکه وجود و
فاصله را گویند که درمیان وجود خاص و عدم آن حائل باشند دیگر چه خواهند گفت و پیداست
که این حدود از انتزاعیات است نه انضمامیات زیرا که عقل مدرک از مابین وجود و عدم انتزا
میکند اگر وجود را با عدم مقارن و محاور التقا میسر نیاید این انتزاع که بمعنی کشش باشد
از کجا صورت بستی اگر از انضمامیات وجود بودی احتیاج لحاظ مقارن و انتزاع و کشش
چه بود مگر ظاهر است که بسا اوقات از انتزاع امری انتزاع امر دیگر لازم آید چنانچه انتزاع
فوقیت را انتزاع تحتیت و برعکس لازم بود همین طور از انتزاع ماهیتی انتزاع لوازم آن
لازم آید و جنس آن باشد که انتزاعیات انضافیات باشند و همین است که در تحقق خود
محتاج بدو امر شدند چنانکه مذکور شد ورنه سوای اضافت و نسبت مضمونی نیست که در تحقق
خود محتاج دو امر مباین و مستقل فی حد ذاته باشد یعنی اگر علت او محتاج علتی دیگر یا سامان
دیگر مثل آلات و شرائط می بود میگفتیم که احتیاج بدو چیز است مبارز محتاج را نسبت نتوان
گفت مگر وقتیکه هردو محتاج الیه فی حد ذاته مستقل باشند و یکی را از دیگر استغنا نبوقت بجز
آنکه محتاج از قسم نسبت باشد دیگر چه باشد لیکن نسبت را ضرور است که اطراف او مستغنا لیکن
باشند مگر غرضم از اطراف مصداق منسوب الیه و منسوب نیست بلکه مفهومات آن مثلا بهر مفهوم
نسبت مفهوم منسوب الیه و منسوب بهر مفهوم فوقیت فوق و تحت همچنین بهر مفهوم تحتیت تحت
و فوق و بهر نسبت ابوت اب و ابن و بهر اضافت بنوت ابن و اب بالغرض نسبتها از هم
مفهومها که از نسبت ساخته باشند ضرور است که در تعقل و احتیاج متقابل باشند از ینجا بوقت
تعقل لوازم ماهیت را وجهی بدست آمد القصه لوازم ماهیت مفهومات اضافیه باشند

ازدل هم رشد مگر بحثی که لفظی بود بهمیان نا گفته ماند آنرا نیز می باید شنید فوق وتحت را
فوقیت وتحتیة تا همان زمان لازم باشد که بمقام معلوم ووضع معلوم خود باشند ورنه اگر
فرش را از جای او کشیده برند یا سقف را برداشته دور افگنند نه فرش تحت ماند نه سقف
فوق آری این وضع را که سرمایه این عروض است اگر بطوری محکم کنند که زوال نپذیرد
یعنی این دو متضائف لازم جای خود باشند واگر حرکت کنند هر دو معا بیک جانب بیک
انداز حرکت کنند آندم این فوقیت وتحتیت هم زوال نپذیرد چون اینقدر محقق شد
هر که گوش را از آلایش اوهام پاک کرده .. خواهد شنید بالضرور اینقدر باور خواهد کرد
که انضمام نام استحکام بنا را این انتزاع است چیز دیگر نیست خط مستدیر که عرض سطح
باشد از جای خود انتقال نتوان کرد که چیزی او جز سطحیکه قیم اوست دگر نباشد واگر در بر
بادی النظر عکس دائره که در آئینه باشد وقت تحرک اصل مقابل آئینه در آئینه متحرک نماید
نقطه مرکز نیز بهمراه کابی اوست بوجه این استحکام این وضع تساوی ابعاد خارجه بسوی
نقطه خاص که در وسط اوست لازم است البته اگر تنها خط مستدیر قابل انتقال بودی نقطه فوق
اگر نقطه را بجای او گذاشته خط را بجای دیگری بردند اینجا نیز همان قصه پیش می آمد
که در حرکت فرش وسقف معروض شد اندرین صورت حاصل سخن آن شد که بهر انتزاع
درمیان آن دو شی که قیم امر انتزاعی باشند وضعی خاص باید که مصحح آن امر انتزاعی
توان شد چنانچه از مثال فوقیت وتحتیت که از فرش وسقف منتزع شوند این امر
واضح است آن وضع اگر لازم است چنانکه در مرکز دائره مشهود است یکی ملحق دیگری
لازم ومنضم بود واگر لازم نیست بلکه فی حد ذاته هر یکی از دیگری مستغنی است اما بوجه
گره بندی امری خارج یکی هر بار یا بعض اوقات همره دیگر می بود چنانچه در شکلی که بالا ر
دائره یا در دائره کشیده باشند مشاهده افتد این قسم را منضم غیر لازم ذات باید
خواند باز اگر هر بار در حرکت وسکون همینه است لازم وجود است ورنه متفارق [illegible]

اطراف امور انتزاعیہ معلوم شد حال خود امور انتزاعیہ نیز واضح شدہ باشد
زیراکہ اطراف امور انتزاعیہ را وصف یکدیگر نتوان گفت البتہ لازم و مفارق بگویند
واگر نگویند نگویند ما نیز در پی گو یا نیدن نیستیم امور انتزاعیہ را بنسبت اطراف انضمام صفت
گفتن عین صواب است آری گاہی امر انتزاعی را من حیث ہو گیرند آنوقت اعتبار
وصفیت او بہر جانب درست باشد و گاہی قید تعلق الیکی از دو طرف در وضع ملحوظ
باشد آنوقت اطلاق آن بر ہمان طرف کہ قید تعلقش ملحوظ است روا باشد بر ہر حرف
بالجملہ این امور انتزاعیہ وصف طرفین یا احد الطرفین باشند وحسب استحکام و عدم
استحکام وضع فیما بین لازم و مفارق و منضم و غیر منضم خوانند پس از تدبر این سخن انشاء
اللہ مرد عاقل سخن اول و آخرم ہمہ بجای خود خواہد نمود و اگر تدبر بنظر عقل نموده نمود یا
را برطرف نمودند سخن آخرم را اگر معارض سخن اولم گویند چہ کنند اکنون وقت
آن است کہ حمد خدا گویم و قلم اندازم الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید
المرسلین و آلہ وصحبہ و ذریتہ و ازواجہ و اہل بیتہ اجمعین ؂

تنبیہ

اول ہم عرض کردہ ام و اکنون ہم عرض میدارم کہ در اوصاف مشترکہ بین الواجب
والممکن اوصاف واجبی را بر اوصاف ممکن قیاس نباید کرد کہ اینجا ہمہ اوصاف بالعرض
ظہور کردہ اند و آنجا ہمہ بالذات چون این فرق در این موطن رہ قیاس میزند با موطن
چہ رسد تقدم و تاخر و فوقیت و تحتیت و تناہی و لاتناہی ذاتی با امثال عرضی تا با
مضامین اگرچہ تشابہی دارند اما چنانکہ گفتہ اند چہ نسبت خاک را با عالم پاک بدان را
با این بیمودن خطا است تقدم و تاخر علت و معلول و فوقیت و تحتیت یکی با دیگری بر
تقدم و تاخر زمانی یا مکانی و فوقیت و تحتیت احیاز قیاس نتوان کرد و ہمچنین توسط مراتب
و عدم تناہی آن را مثلاً توسط مرتبہ اعتدال حرارت و برودت و لاتناہی مراتب حرارت
و برودت را بر توسط مکانی یا زمانی یا لاتناہی کمی تخیل نباید فرمود چون حال مکنات با ہم

ہمچنین ہست از ممکن تا واجب تفاوت زیادہ از زیادہ از زیادہ ازین ہست واگر خواہیم
بخواہ بہر تعقل قیاس بکار ہست تقدم باری عز اسمہ وصفات واسمار او تعالی را بر
ممکنات کہ از مثل ہو الاول فہمیدہ میشود بر تقدم علت از معلول حمل کنند اگر از رہ
ترتب وجود آیند و تاخر او تعالی واسمار وصفات او تعالی را از ممکنات کہ از مثل
ہو الآخر وغیرہ فہمیدہ میشود بر تاخر معلول از دلیل فرود آرند اگر از رہ استدلال روند وایں
وقتی ہست کہ این اولیت وآخریت را بنسبت ممکنات وصفات واسمار آنہا گیرند واگر
ازین لحاظ قطع نظر کنند بلکہ باعتبار توجہ وتجددی گیرند کہ مصحح این ہمہ نیز گنجایش شد چنانچہ
در اثنار تحریر بعض مضامین متعلق توجہ مذکور اشارہ ہم بان کردہ شد آن اولیت وآخریت
مشابہ بتوجہ وترتب ارادہ باشد کہ بیک آن ویک لحاظ باموری مرتبۃ الوجود متعلق شود وہمچنین
فوقیت کہ از مثل یداللہ فوق ایدیہم مفہوم میشود بر فوقیت علت از معلول ومنشا انتزاع
از امر انتزاعی قیاس باید کرد واین تجانس کہ از اتحاد وہم می براید با این افتراق کہ یکے
منشا انتزاع ہست ودیگر امر انتزاعی بطوری بخیال باید آورد کہ نقشہ مکان بر دیوار مکان
باشد یعنی ہم تجانس است وہم فرق مذکور وہمچنین توسط ومظروفیت را کہ از مثل این کان
ربنا قال کان فی عماء مستنبط میشود بر توسط مرتبہ اعتدال در اطراف خود مثل حرارت
وبرودت وغیرہ مراتب قیاس باید فرمود وہمچنین لاتناہی را کہ از مثل لا احصی ثناء علیک
بان می توان برد بر لاتناہی مراتب مثل مراتب حرارت وبرودت کہ متنازلہ ومتصاعد
باشند نقش باید بست القصہ اگر حمل کنند ہمہ این اوصاف را باوصاف متعلقہ مراتب محمول کنند

واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

غلط نامہ قاسم العلوم

صفحہ	سطر	صحیح	غلط	صفحہ	سطر	صحیح	غلط
۱	۶	ہیئت	ہنیت	۲۲	۱۷	حیوت	صورت
۲	۳	مملوک	مملوک	۲۲	۳۱	تیوتی	موسق
۲	۴	خود	خو	۲۵	۹	انقباض	انقیاض
۲	۱۴	علمی	تکس	۳۴	۱۰	معانی لسانیات	معانی نجار
۲	۱۵	خا	خا	۳۶	۹	اتفاقی	اتفاقی
۲	۱۶	یا	یا	۳۷	۱۲	مجالس	حابس
۳	۱۱	تبائی	جابی	۳۸	۷	محروطی	محروطی
۳	۲۰	ومشابہ	ومشامہ				
۵	۱۸	ارواح	ارفی				
۸	۶	آنحجاب	اسحجب				
۹	۱۳	اوا	اوا				
۱۱	۳	منتشر	منتشر				
۱۱	۵	یوجب	لوجب				
۱۱	۵	ولاریب	ولاریب				
۱۲	۱۹	تعب تبان	لغب تبان				
۱۵	۱۴	تکمرونہ	تکمردنہ				
۱۶	۸	بالبیت	بابیت				
[illegible]	۱۳	انتہم	اتہم				

الحمدللہ! مقالات حجۃ الاسلام کی جلد نمبر ۱۳ مکمل ہوئی۔

خانقاہ امدادیہ اشرفیہ تھانہ بھون.... مظاہر علوم سہارن پور..... دار العلوم کراچی
ودیگر مراکز علم سے حکیم الامت حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ کے
دستیاب شدہ نادر و نایاب رسائل کی پہلی مرتبہ یکجا اشاعت

مجموعہ تالیفات

حکیم الامت مجدد الملت حضرۃ مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ

الحمدللہ! عرصہ دراز کی جستجو کے بعد تقریباً 325 رسائل
اس مجموعہ میں شائع کیے جا رہے ہیں۔

زیر سرپرستی

شیخ الاسلام فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم
(شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی)

مرتب

قاری محمد اسحاق
(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

اِدارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

مقالاتِ حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 1
…رت حجۃ الاسلام
…اللہ کی سوانح پر
…اہم مضامین و
مقالات

جلد 2
اسرار قرآنی
انتباہ المؤمنین
تحذیر الناس
مناظرۂ عجیبہ
تصفیۃ العقائد
انتصار الاسلام

جلد 3
آب حیات

جلد 4
تحفہ لحمیہ
مصابیح التراویح
الحق الصریح
فی اثبات التراویح
توثیق الکلام
فی الانصات خلف الامام

جلد 5
الدلیل المحکم مع شرح
اسرار الطہارۃ
افادات قاسمیہ
اجوبۃ الکاملۃ
لطائفِ قاسمیہ

جلد 6
اجوبہ اربعین

جلد 7
ہدیۃ الشیعہ

جلد 8
تقریر دلپذیر

جلد 9
قصائد قاسمی
فیوض قاسمیہ
روداد چندہ بلقان
حجۃ الاسلام

جلد 10
گفتگوئے مذہبی
(میلہ خدا شناسی)
مباحثہ شاہ جہاں پور
جواب ترکی بترکی
براہین قاسمیہ

جلد 11
قبلہ نما
تنویر النبراس
الحظ المقسوم
من قاسم العلوم

جلد 12
فرائد قاسمیہ
فتویٰ متعلق
دینی تعلیم پر اُجرت

جلد 13
مکتوب کرامی
مضامین و مکتوب الیہ
''انوار النجوم''
اُردو ترجمہ قاسم العلوم
مکتوب اوّل
تخلیق کائنات سے
پہلے اللہ کہاں تھا؟
یعنی مکتوب دوم

جلد 14
مکتوب سوم
مکتوب چہارم
مکتوب پنجم

جلد 15
مکتوب ششم
مکتوب ہفتم
مکتوب ہشتم

جلد 16
مکتوب نہم
مکتوب دہم
مکتوب یازدہم
مباحثہ سفر رُڑکی

جلد 17
جمال قاسمی
مکتوبات قاسمی
(متعلق اسرار الطہارۃ)
حضرت نانوتوی رحمہ اللہ
کے علم و فضل اور
حالات و واقعات پر
متفرق مضامین
حکمت قاسمیہ
سند حدیث (عربی)
علمی خدمات